

الفكر العربي ومكانه في التاريخ



تأليف : د. ياسر أوليري
ترجمة : د. تمام حسان
مراجعة : د. محمد مصطفى حلمي



الفكر العربي
ومكانه في التاريخ

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفنى

علياء أبوشادى

الفكر العربي ومكانه في التاريخ

تأليف
ديلاسي أوليري

ترجمة
د. تمام حسان

مراجعة
د. محمد مصطفى حلي

الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٧

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم	٧
مقدمة	١٥
الفصل الأول	
الصورة السريانية للهيلينية	١٧
الفصل الثاني	
العهد العربي	٥٣
الفصل الثالث	
مجيء العباسيين	٧٤
الفصل الرابع	
المترجمون	٨٥
الفصل الخامس	
المعتزلة	٩٦
الفصل السادس	
فلاسفة المشرق	١٠٣
الفصل السابع	
التصوف	١٣١
الفصل الثامن	
الاسلام السلفي	١٤٩
الفصل التاسع	
فلاسفة المغرب	١٦٠
الفصل العاشر	
النقلة لليهود	١٨١
الفصل الحادي عشر	
أثر الفلسفة العربية في المدرسة اللاتينية	١٩٠

تقديم

الثقافة في اذهان الباحثين هما شيران ، يتفقان في جزء من مفهومها ، ويختلفان في الجزء الآخر . فاما اول المفهين فهو قائم باذهان اصحاب الدراسات الانسانية التي تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية ، واهمها الانثروبولوجيا ، واما الثاني فيلتزم به الناضطرون في الحياة الفكرية للشعوب المتقدمة . والثقافة في نظر الاولين هي طريقة الحياة ، وفي نظر الآخرين هي نتاج الفكر ، وتشتمل الثقافة بالمعنى الاول على كل نواحي النشاط العادي كالعمل ، والعبادة ، والزواج ، والاحتفالات ، وكل ما يصدق عليه انه من العادات والتقاليد ، على حين تشتمل الثقافة بالمعنى الثاني كل نواحي النشاط الفكري كالفلسفة ، والعلم ، والادب ، والفن بفروعه المختلفة .

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة ، فهي بالمعنى الاول تسمى العادات والتقاليد باسمائها المختلفة ، كما تضع اسماء لادوات العمل وطقوس العبادة ، ومراسيم الزواج والاحتفالات ، ومن هنا اصبح لزاما على طلاب الانثروبولوجيا عند دراسة اى مجتمع بدائي ان يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة هذا المجتمع . وبدراسة ما بها من مفردات تشير الى النواحي المختلفة من النشاط العادي . واللغة بالمعنى الثاني تعبر عن الافكار ، وتمدها بالاصطلاحات الفنية ، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة او ليس ، وما تتميز به هي من غنى او فقر في طرق التعبير ، ومرونة او استعصاء على خلق المفردات الجديدة للافكار الجديدة ، عن طريق الاشتقاق أو تظويح الكلمات الاجنبية لقوالب الصياغة بها ، او ارتجال اللفاظ على مثال هذه القوالب ارتجالا لا تكلف فيه ولا تعنت .

واللغة بكونها وعاء الحياة ووعاء الفكر اهم رابطة قومية تربط ابناء الشعب الواحد برباط العبارة المشتركة ، والفهم المشترك ، واهم رابطة بالماضي تربط الاجيال المختلفة من الشعب الواحد برباط توارث هذه العبارة وهذا الفهم . وكل رابطة اخرى الى جانب اللغة — كالتاريخ المشترك والادب والعادات — هي نتيجة من نتائج الشراكة في اللغة ،

ولم تكن رابطة الدم — ولن تكون — في أى شعب من الشعوب اقوى من رابطة اللغة ، ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها ، اذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعى نقاء دمه ، ولا براعته من البهاء الخيلة ، بل لا يستطيع انسان أن يدعى لنفسه نسباً معيناً ثم يقسم على صحته يعيناً برة ، لأن صحة هذا النسب أو تلفيقه تخضع في الغالب لأسرار بيتية لا يعلمها ، وعلاقات انسانية ليس لديه سند منها أو دليل ، ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعى العرب الشركة في الدم شركة تشملهم جميعاً ، ولا تغاير منهم اجداً ؛ ولكن من المؤكد أن بين العرب شركة في اللغة لا يفلت منها عربى واحد .

فالمقومية العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشركة في اللغة ، فمن تكلم العربية واتخذها لغة له ، وعاش في المجتمع العربى عيشة العربى ، وأحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربى ، ولو كان فارسى الدم أو تركى أو رومى ، كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء الذين حفلت بهم الدولة العربية الاسلامية ، بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومى ، مثلهم في ذلك مثل من طالت به الإقامة في بلادنا من الأجانب أو ولد فيها ، فاكتمب جنسيتنا ، فأصبح واحداً منا ، نفخر بتفوقه لأنه نتاج بيتتنا .

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف « ديلاسى أولبرى » الذى جعل عنوان كتابه هذا الذى نقدم له :
Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة الى أن الفكر العربى الذى جعل موضوعاً للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic ، أى أنه لم تنتج دائماً قرائح عربية ، ولكنه كان فكراً باللغة العربية قلم به قلة من العرب وكثرة من غيرهم ، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون اشارته في العنوان ، وإنما تصبح بعد ذلك تصريحاً في صلب الكتاب ، حيث يقول في الفصل السادس : « وأنها حقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى الذين كانوا عرباً بالعنصر ، فأغلب علماء العالم الاسلامى وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارصى أو التركى أو البربرى ، ولكن الكندى نبتة قبيلة كندة اليمانية » .

والمؤلف يضر على ذلك ، بل يتخذة خريجة للطعن في العرب ،
 وللقول بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة ،
 فهو يقول في كلامه عن الكندي أيضا : « وما لا غائدة فيه أن ندعى
 أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفا في أصالة العقل السامى ، لسبب
 واحد : هو أننا لا نجد واحدا من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي
 عربيا بولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى » . ومضى
 هذا الكلام واضحة جدا ، فلو تعدد المستشرقون من قبل « أوليرى »
 أن يرموا العقل السامى بعدم الأصالة ، وهذه دعوى تنسب إلى الساميين
 عقلا على الأمل ، وأن لم يكن هذا العقل أصيلا . ولكن « أوليرى »
 لا يرى في ذلك غائدة تنقيد في الطعن على العرب ، ومن ثم يوحى إلى
 المستشرقين ببطن آخر أبلغ في أصالة مقاتل العرب ، وذلك أن يسلب
 العرب أى تفكير فلسفى ، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة
 العرب تماما .

والرأى هنا أن من لم يجر فى عروقهم الدم العربى من علماء الاسلام ،
 ولكنهم عاشوا فى المجتمع العربى ، وتكلموا العربية ، وأحسوا بما كان
 يحس به العرب هم فى الحقيقة عرب باللغة والمكان والاحساس ، وكلها
 يعتبر من الروابط القومية أكثر مما يعتبر الدم . « وقد اجتمع هؤلاء
 جميعا على غاية واحدة هى الرغبة الصادقة فى خدمة لغة العرب وثقافة
 العرب ، فكان كل واحد منهم عربى الفكر ولو كان غير عربى الدم
 والنسب ، أو على حد تعبير أبى الحسن بن بشر الأسدى يثرى
 أبا العباس محمد بن أحمد المعمرى النحوى :

كان على أعجمى نسبته فضيلة من فضائل العرب (١)



والحياة فى كل نواحيها معترك بين الناس ، يصدق ذلك على الأمم
 كما يصدق على الأفراد . ولم يزل الناس منذ قابيل وهابيل إذا لم يحصلوا
 على ما يريدون بالسلم وصلوا إليه بالحرب والغلبة . ولم يزل الإنسان
 يطمع فيما فى يد أخيه الإنسان ، أن لم يكن بدافع الحاجة فبدافع الأثرة .

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلفله لا يظلم

وإذا حاربت الهمجية الأولى بالأنظار والأحجار ، فقد خلقت
 المدنية من أنظارها سيوفها ، وحولت أحجارها من الكف إلى

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية للمترجم ، ص ١٧٢ .

المجانيق ، كما حولت الحرب من عمل فردي الى عمل جماعي وقومي ،
نعدت الأمة على الأمة ، وأغارت الشعوب على الشعوب ، واختلط
هؤلاء وأولئك في صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين
الا يعرف ما في يد الآخر ، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة . ولم يزل
ذلك اثرا من آثار المخالطة ، سواء اكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج
الغزو ام اثرا من آثار الجوار .

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ ، وذلك أن ثقافة أي
شعب إنما هي أمور متوارث على مر العصور ، صالح للتبديل والتحويل
قدر ما يتغير العرف والفكر . فإذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات
ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها ، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل
دليل حيوية ومرونة ، لا دليل خسة وركود ، ويمصدق ذلك
على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعا ، ولقد قامت الدلائل على
تأثر الاغريق بالمرصين ، وعلى تأثر الرومان بالاغريق وعلى تأثر
كليهما بالفرس وتأثيرهم فيهم ، ثم على تأثير كل أولئك في العرب ، ثم على
أخذ الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم ، ومن بينها وأشدّها تأثيرا
العرب ، فإذا قلنا قائل : إن أمة قد أخذت من أمة ، فذلك سنة الحياة ،
وإذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الآخذة ، وإنما لها
فخر الفهم والبهضم والاستيعاب والإضافة ، والإنسانية وحدة متفاعلة ،
وثقافتها كل لا يتجزأ ، وإنما يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق من كل
الأمم والعصور .

غير أن هذه الحقيقة العليا التي لا تقبل الجدل لا ينبغي أن يلتوي
بها بعض الكتاب ، وأن يجنّوها لصالح ثقافة على حساب أخرى ، على
نحو ما تفعل طائفة من المستشرقين . ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا
في الثقافات الشرقية — سواء في ذلك الهندية والفارسية والعربية
وغيرها — أمورا يتكلفون ردها إلى الفكر الاغريقي أو الروماني ،
ويتزيدون في ذلك حتى يوحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية
الشرق ، وينفعوه إلى اعتقاد تفوق الذهن الغربي وتواكل العقل
الشرقي . وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى
والمغالطات ما لا قدرة للقارئ العادي على رده ، فهو إما أن يقف منها
موقف المسلم بها عن جهل ، أو موقف المتحمس لما قرأ اما بدافع
الأمجاد ، أو بدافع الرغبة في الظهور . يظهر المطلاع المثقف في
غير لغة .

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون
في ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأننى شبه إلى ثقافة الاغريق أو

الرومان ، فالفقه الاسلامي في رأيه أخذ عن القلتون الروماني ، لأن العرب وجدوا في الأقاليم الرومانية المفتوحة أوضاعا فقهية اقروها ، والفلسفة الاسلامية في نظره طور من اطوار الفلسفة الهلينية ، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التي بحثها الفلاسفة الهلينيون ، والتصوف الاسلامي ذو روافد من الافلاطونية الحديثة ، لأنه اتفق معها في بعض الآراء ، بل ان العقيدة الاسلامية نفسها تشتمل على عناصر هيلينية ، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية او الفلسفة الهلينية ، وينسى المؤلف أن فقه الاسلام مصدره الكتاب والسنة ، وأن فلسفة الاسلام وان بدات في ظل مؤثرات هيلينية قد استقت لنفسها طريقا اسلاميا خلاصا ، وانها ارتبطت بالبيئة الاسلامية برباط محكم ، وان التصوف الاسلامي وان اشتمل على افكار شرقية وغربية قد استمد وحيه من سيرة النبي (ﷺ) ، وان العقيدة الاسلامية قد بلغها رسول لم يقل قبل القرآن من كتاب ولا خطبه يمينه . نعى المؤلف ذلك ، أو لعله تنساه ، ليعلى من شأن الاغريق الاوربيين ، أبناء قارته وبنى عمومته واسلافه الفكريين ، وليحط من شأن العرب . أمسا لدوافع عنصرية ، أو دينية ، أو هما معا .

والحق أن الثقافة العربية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام :
 اولها : افكار تنور حول الكتاب والسنة شرحا وتفصيلا ، وتتناول من أمور البيئة المسلمة امورا تتصل بتنظيم هذه البيئة ، وذلك كالتفسير والحديث والفقه وأصوله . ودراسة الادب واللغة وهلم جرا ، والعرب في هذه الطائفة من الافكار أصحاب أصالة ، لا يأخذون من الخارج شيئا ذا بال ، ولا يعتمدون عليه في شيء له خطر ، الا ما يدعيه بعضهم دعوى غامضة من تأثر النحو العربي بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التي في النحو الاغريقي ، من خلال معرفة العرب بالنحو السرياني المتأثر بالاغريق في هذه النواحي . وثانيهما : افكار اسلامية في الالهيات : سواء في ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة ، فلما أهل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك في انتفاعهم بالاقيسة الاغريقية المنطقية ، لا لافتقار المادة الاسلامية الى هذه الاقيسة ، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للإسلام من المسيحيين ، فرأى المسلمون ان يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظرهم . أما مادة الالهيات عند هؤلاء فلم يرج في المجتمع الاسلامي منها الا ما استوحى اتجاهه من الكتاب والسنة . واذا نظرنا الى أهل الحقيقة أو الصوفية ، فان موقفهم من ثقافة الاغريق يمكن فهمه اذا أخذنا في الاعتبار العداء الفكري الشديد بين الصوفية والمشائين ، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظر .

أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة . وثالث أقسام الثقافة العربية : أفكار وآراء فلسفية ، اتخذت نقطة ابتداء لها من فلسفة الاغريق ، ثم انتضح للمسلمين شيئاً فشيئاً معق الهوية التي بين هذه الفلسفة . وبين الالهيات الاسلامية ، فاختطوا لأنفسهم طريقاً مفكراً خاصاً لا يتعارض مع الاسلام ولا يتطابق مع فلسفة الاغريق . ونمت فلسفتهم في هذا الاتجاه ، حتى اضطر المدرسيون من فلاسفة المسيحية الى أن يعلنوا مسخطهم على بعض آرائها ، لأنها ذات خطر على الأفكار المسيحية اللاهوتية . وكان مجال هذا الخطر هو النقاط التي تختلف عليها النياتان الاسلامية والمسيحية ، وفي ذلك دليل على الصنفة الاسلامية الخاصة التي كانت لهذه الفلسفة . ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الاسلامية اقواما وشيجة بالتراث الاغريقى .



وحين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعنى منه موقفه من الثقافة العربية ، وشق على أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الانجليزية من العرب فيعتقدون ما فيه من طعن على العرب . دون أن تكون لهم القدرة على رد آرائه ، فمعظم الذين يقرءون الانجليزية عندها من غير المتعمقين في الثقافة العربية القديمة ، ومن هنا لا بد أن أن توقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو موقف القارئ العادى الذى ورد ذكره ، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية ، وأن أعلق على ما يمكنى التعليق عليه من مغلطاته، ثم حين يصبح النص العربى في يد القراء ، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الاسلامية الذين لا يقرءون الانجليزية أن يردوا على ما فى هذا الكتاب يكثر مما كان فى طوقى أن أرد به فى هذا التقديم .

على أنه لا يجدر بى أن أسلب هذا الكتاب حقه من الثناء ، مهما كان ميالا الى التحامل على الثقافة العربية ، ذلك أن المؤلف قد تواضع له من الظروف ما كان كئيلا أن ينتج كتابا من الدرجة الأولى من حيث سعة الأفق الفكرى ، وغزارة المنهل الذى يستمد منه معلوماته . فالمؤلف مستشرق إيرلندى الأصل كان يعمل استاذاً فى جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هى الانجليزية ، ولكنه كان يتقن الى جانبها اللغتين الفرنسية والالمانية ، وعندها من اللغات الحديثة والقديمة فى أوربا والشرق ، كالاغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية . فهذه مجموعة من اللغات الهامة لأى باحث يشتغل فى ميدان كهذا . فاما اللغات الثلاث الأولى - الانجليزية والفرنسية والالمانية

— نهى وعاء الثقافة الحديثة ، وهى ذات تراث حافل بما كتب عن هذا الموضوع وعن غيره ، وأما اللغتان الإغريقية واللاتينية ، فلا تقلان خطراً فى هذا الصدد ، لأن أولاهما تشتمل على ما يرى المؤلف أنه المنبع الذى استمدت منه الثقافة العربية ، وأما الثانية فلأنها عاصرت تفوق اللغة العربية ونقلت عنها ، ونقلت منها ، وقامت الى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوربية الحديثة . فلا مشاحة فى أن الكثير مما يرد ذكره فى التراث العربى يجد ايضاحاً له فى إحدى هاتين اللغتين أو فى كليتهما . وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا — وهى العربية والسريانية والعبرية — فهى لغات الديانات والوحى ، فكل نقاش يدور من قرب أو من بعد حول الدين لا بد أن يعتمد على مادة مكتوبة بأحدى هذه اللغات . وإن العربية والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتي ثقافة هاتين جدًا ، بل إن العربية من بين هذه الثلاث ظلت حقبة من الزمان تعتبر اللغة العلمية التى كان لا بد لطلاب المعرفة فى كل مكان من معرفتها واتقانها . وأما الفارسية فقد اشتملت على تراث اسلامى لا يستهان به ، ولا سيما فى الحقل الصوفى . فإذا اجتمع مؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التى تتصل بموضوعه صلة خاصة ، فلا شك فى أن هذا يضع بين يديه من المصادر والمراجع ما لا يستطيع الكثيرون غيره أن ينتفعوا به . وتلك ناحية هامة لا ينبغي اغفالها عند النظر فى تقويم هذا الكتاب الذى بين أيدينا .

وإذا كان ذلك هاماً بالنسبة الى قيمة الكتاب نفسه ، فلا شك فى أنه أكثر أهمية بالنسبة لاضافة ترجمة هذا الكتاب الى المكتبة العربية . ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العدد من اللغات فى حصيلته ، وكتاباتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة الى سعة الأفق وشمول النظرة . وإن الكثير منهم ليتناول التراث العربى كما لو كان منعزلاً عن التيارات الخارجية ، مستقلاً بنفسه *self contained* لم يؤثر ولم يتأثر ، أو يضع هذا التراث فى اطار لا يعمد به كثيراً عن هذه الصورة . ومن ثم يقومون فى غلطة هى عكس ما أخصناه على صاحب هذا الكتاب ، لأنهم يقولون فى دعوى الاستقلال : ويغالى هو فى دعوى التأثير والأخذ . فوضع هذا الكتاب فى المكتبة العربية الى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب سيمكّن القارئ المدقق من الوصول الى تقدير مدى تأثير الفكر العربى بالثقافة الاغريقية تقديراً سليماً .

أضف الى ذلك ان هذا الكتاب ينصف الفكر العربي - ولا يستطيع الا انصافه - حين يشرح الطريقة التي وصلت بها افكار العرب الى أوروبا الحديثة ، وان كان يفالى في موقف الأوربيين في عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية ، ويصورهم في صورة النقاد الذين يحجمون قصداً عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقافة ، ولكنهم لم يكونوا نقاداً بقدر ما كانوا تلاميذ . يفعل ذلك مثلاً حين يتكلم عن سقوط الطب العربي في نظر الأوربيين ، ولكنه مسح هذا لا يستطيع أن ينكر إن الجامعات الأوربية كانت تدرس هذا الطب باعتباره جزءاً من مناهجها ، وأن الفلاسفة المدرسين انقسموا في تفكيرهم الى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد : فكان منهم « الرشديون » و « خصوم ابن رشد » . ثم هو لا ينكر في مقدمة كتابه ان الفكر العربي « أصبح عاملاً مثيراً ، فحول الفلسفة المسيحية الى مسلك جديدة » . وكاد يذيب اللاهوت التقليدي في الكنيسة ، وأدى مباشرة الى النهضة التي كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى » .

ولكون مؤلف هذا الكتاب مستشرقاً ينتمى الى بيئة ، لا هي بالاسلامية ولا العربية ، فانه يؤثر في نفوسنا بواعي الانتباه حين نقرأ له رأيهِ في الفرق الاسلامية المختلفة - بل انه يؤثر انتباهنا كذلك حين يتكلم في اعلام الفكر العربي بروح ليس لها موقف تقليدى من هؤلاء الاعلام ، ولعل ذلك من حسنات هذا الكتاب أكثر مما هو من مساوئه ، لأنه يعرض هذه الفرق وهؤلاء الاعلام من زاوية لا تتفق كثيراً لاتباع هذه الفرق والمعجبين بهؤلاء الاعلام ، ولأن المسلم منا ينظر بعين العطف الى أبناء مذهبه في الدين ، وبعين الاشتياق الى أبناء المذاهب الأخرى ، ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمى الذى لا يعرف العطف والاشتياق ، أن يتخذ لنفسه موقفاً خلواً من أى منها .

ويعد ، فهذا كتاب اقدمه للناس بعد أن اقتنعت بأنه ينقص المكتبة العربية ، لأن موضوعه على خطورته لا يستطاع الوصول اليه . تأماً ابداً في الكتب العربية ، فإذا وصل المرء الى جملة فلن يكون ذلك الا بالجهد المضنى في قراءة المطولات ، وانتخاب الموضوعات ، وتمحيص العبارات .

والله أسأل أن يجعله بحيث قصبت به أن يكون نافعاً ومفيداً ، انه هو - سبحانه - ولى التوفيق ، وهو حمينا ونعم النصير ؟

• التلويح

المعادى في يناير سنة ١٩٦١

مقدمة

يتتبع التاريخ تطور البنية الاجتماعية التي يوجد المجتمع اليوم فيها ، وثمة ثلاثة عوامل رئيسية تعمل في هذا التطور ، هي : التسلسل العنصرى القومى ، واتجاه تيار الثقافة ، وانتقال اللغة ، وأول هذه العوامل فسيولوجى ، ولا يتحتم أن يكون متصلا بالعاملين الآخرين ، على حين لا يرتبط كل من هذين العاملين بالآخر بصفة دائمة . وأهم عامل في تطور البنية الاجتماعية هو انتقال الثقافة ، وهو ليس أمرا من أمور الوراثة ، ولكنه يعود الى الاتصال ، لأن الثقافة تتعلم ، وتستفاد بالتقليد ، ولكنها لا تورث . ويجب أن نفهم الثقافة هنا فى أعم معانيها لتشمل بها النظم السياسية والاجتماعية والتشريعية ، كما تشمل بها الفنون والحرف والدين ، والأشكال المختلفة للحياة العقلية التى تظهر فى الأدب والفلسفة والميادين الأخرى . وهذه الأشكال جميعها متصل بعضها ببعض الى حد ما ، ولها طابع عام يشملها ، هو أنها لا تورث من الأب لابن ، بل نتعلمها فى الحياة بعنذ . ولكن العنصر والثقافة واللغة يتشابه بعضها ببعض من حيث هى جميعا متعددة النواحي ، متشابكة الأطراف دائما ، حتى أن مسلك انتقالها يسبب أشبه بخيط التف بعضه على بعض ، منه بنموذج منظم . وتأتى النتائج من مجموعة متعارضة من الأسباب يصعب أن تحدد بينها الآثار النسبية .

والثقافة الأوربية الحديثة مشتقة من ثقافة الامبراطورية الرومانية التى كانت هى بنفسها مجموعة من النتائج التى تمخضت عنها مؤثرات متعددة . كانت الحياة العقلية الهلينية اقواها . ولكن هذه النتائج تفاعلت فأسفرت عن نظام متماسك ، من طريق القدرة الرائعة على التنظيم ، وهى قدرة تعتبر أبرز ما كانت تتميز به تلك الامبراطورية . وأن جميع الحياة الثقافية فى أوربا فى القرون الوسطى لتبدو فيها هذه الثقافة الهلينية الرومانية المأخوذة المعلقة بحسب الظروف . وحين تبعدت الامبراطورية ، أصبح مجموع الثقافة عرضة لظروف مختلفة ، فى أماكن مختلفة ، وأوضح مثال لذلك ما نلاحظه من اختلاف بين الشرق الذى كان يتكلم الاغريقية ، والغرب الذى كان يتكلم اللاتينية ، أما جىء

للتأثير الاسلامى بطريق اسبانيا ، فلعلة الحالة الوحيدة التى نجد فيها ثقافة اجنبية تدخل فى التقاليد الرومانية ، وتترك اثراً فعلاً فيها .

والحق أن هذه الثقافة الاسلامية فى أساسها وفى جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية (١) . بل انه حتى علم التوحيد الاسلامى قد تحدد وتطور بواسطة منابع هيلينية ، ولكن الاسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية ، وحدث تطوره فى بيئات تختلف عنها تماماً ، حتى ليندو غرباً عليها ، اجنبياً عنها ، وتظهر أعظم قوة له فى أنه قد عرض المادة الفنية فى شكل جديد جدة تامة .

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن نتتبع انتقال الفكر الهلينى بطريق الفلاسفة المسلمين ، والمفكرين اليهود الذين عاشوا فى بيئات اسلامية ، حتى نرى كيف اثر هذا الفكر فى الثقافة المسيحية اللاتينية فى القرون الوسطى ، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور فى المجتمع الاسلامى ، وعدل بدوره الأفكار الاسلامية . لقد تفسر كثيراً فى شكله الخارجى خلال القرون التى ظل فيها منعزلاً ، حتى بدا نوعاً من انواع الحياة العقلية ، وأصبح علملاً مثبثاً ، فحول الفلسفة المسيحية الى مسالك جديدة ، وكاد يذوب اللاهوت التقليدى فى الكنيسة ، وادى مباشرة الى النهضة التى كالت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى . ولم يتغير فى مجته الحقيقية الا قليلاً جداً ، حتى انه كان يستعمل نفس المنون ، ويفكر تقريبا فى نفس المشاكل التى كانت تفكر فيها الفلسفة المدرسية التى نشأت مستقلة فى ظل المسيحية اللاتينية . وسيكون من ههنا أن نتتبع تاريخ الفكر الاسلامى فى القرون الوسطى لنظهر العناصر المشتركة بينه وبين التقاليم المسيحية ، ونعمل جهات الاختلاف .

بيلامى اوليرى

(١) مثل هذه الدعوى العريضة ينضج بالتعصب ضد العرب والاسلام ، ويتنافى مع ما للمادة العلمية من احترام واجب . ولست ادرى كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن - وهو اساس الثقافة الاسلامية - من خطر ، ليندعى أن اساس هذه الثقافة هيلينى . وهو يتناسى ما للحديث من تأثير ، ويدعى الصيغة الهلينية لكل ما جاء به الاسلام . افكان من الاساس الهلينى أن رفض المسلمون التماثيل والصور ، وعزفوا عن ترجمة الأدب الاغريقى - وهو جماع ألوان الثقافة عند الاغريق ؟ أو كان من الثقافة الهلينية ما جاء به عمر من اصول القضاء ؟ أو يرى الرأى فى الفن الاسلامى القائم على الزخرفة الهندسية ، أو فى العمارة الاسلامية التى ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً ، أو فى الفلسفة الاسلامية التى احترمت دائماً كلمة التوحيد ، أو فى التصوف الاسلامى الذى اتخذ غاراً حراً نقطة بداية له ، أو فى الالهيات الاسلامية التى رفضت التعدد والكلام فى الذات . اقول : أو يرى الرأى أى اساس هيلينى لكل اولئك ؟ الجواب عند تعصب المستشرقين ؟

الفصل الأول

الصورة السريانية للهليئية

ان الموضوع الذى نعالجه فى الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذى وصلت الفلسفة والعلم الاغريقان بواسطته من بيئاتهما الهلينية الى المجتمع الذى يتكلم السريانية، ثم الى العالم العربى الاسلامى، ومن ثم وصلا فى النهاية الى المدرسين اللاتينيين فى اوريا الغربية . أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلا فأمر معروف حتى للمبتدئ فى تاريخ القرون الوسطى ، لكن كيف حدث وما المؤثرات التى دعت اليه والتعديلات التى حدثت فى الطريق ، فيبدو أن ذلك ليس معروفا بنفس الدرجة من الذبوع ، وليس يبدو أن التفاصيل المبشرة فى مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الانجليزى . ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة الى طريق هذا الانتقال ، ويفطون ذلك أحيانا مع ارتباطات قريبة فى الترتيب الزمنى للأحداث يظهر منها أن مصادرهم التى رجعوا اليها هى مؤلفات لكاتب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جداً جداً عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين . فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى فى الإشارة الى المصادر ، فسوف نجد أحيانا أن الكتاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحيانا « عرباً » أو « بربر » ، ولو أنه لا يوجد فى الحقيقة فيلسوف هام عربى من ناحية عنصره الا واحداً ، ولا نعلم الا معلومات قليلة نسبياً عن عمله . أما هؤلاء الكتاب فكانوا ينتمون الى المجتمع الذى يتكلم العربية ، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلاً من العرب .

انتشرت الثقافة الاغريقية بعد التطور الهلنى الأخير الى خارج النطاق الاغريقى ، فشمملت حواشى من الناس كانوا يتخفون السريانية أو القبطية أو الآرامية أو الفارسية لغة وطنية . وقد نمت هذه الثقافة نوا أقل فى هذه البيئات الغربية ، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نفحة اقليمية . وليس فى هذا ما يتصل بمسألة العنصر ، فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءاً من الميراث الفسيولوجى الذى يرثه الطفل

من أبيه ، وإنما يجرى تعلمها بالاتصال الناشئ عن الاختلاط ، وبالتقليد ، والتعليم ، وما أشبه ذلك . ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والمجتمعات — كالاتصال بين الأفراد — يجد عوناً له في استخدام لغة عامة ، ويوجد عقبة في وجود لغات مختلفة . وحالما فاضت الهلينية على المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الاغريقي ، بدأت تتعرض لبعض التعديل . وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الاغريقي ، لأن انقسامات دينية مريرة جدا كانت قد حدثت ، وتسببت في خلق شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون ، وضد الكنيسة الرسمية في الامبراطورية البيزنطية .

وعلينا في هذا الفصل أن ننظر في نقط ثلاث : اولها : المرحلة التطورية الخاصة التي وصل اليها الفكر الاغريقي في الوقت الذي حدث فيه هذه الانقسامات ، وثانيها : سبب هذه الانقسامات وميولها ، والثالثة : هي الاتجاه التطوري الخاص الذي اتجهته الثقافة الهلينية في جوها الشرقي .

مأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التي وصلتها الهلينية . ولنا أن نخبر هذه الحياة العقلية التي تتمثل في العلم والفلسفة ، في الوقت الذي بدأت فيه الفروع الشرقية تبدي اتجاهها محدوداً في التشعب . أن التعليم الانجليزي — وهو يقع في معظمه تحت وطأة الأصول التي تعلمناها أيام النهضة — يميل الى النظر الى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بارسطو ، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت ، بعد عصر طويل لا فلسفة فيه ، كانت تعيش فيه اجيال متحللة من نسل الاقدمين ، لا تستحق أن ينظر اليها نظراً جدياً . ولكن هذا النظر يخرق قانوناً أولياً من قوانين التاريخ ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة ، سواء في ذلك حياة الهيئة الاجتماعية ، والحياة العضوية للكائن الحي ، ولا بد أن تكون الحياة نفساً لا ينتهي من الأسباب والمسببات ، حتى أن كل حدث لا يمكن أن يفسر الا من خلال سببه الذي جاء من قبله ، ولا يمكن أن يفهم فهماً تاماً الا في ضوء النتيجة التي تأتي بعده . وإن ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكاناً هاماً في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جاءت من الهلينية القديمة خلال اوساط سريانية وعربية وعبرية ، ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئاً حياً ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم . وعندما تمر فلسفة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل

كبير ، ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة • فالفلسفة كالمدين ، تتفتح بحيوية حقيقية ، ومن ثم لا بد لها أن تتغير ، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة ، والمطالب الجديدة ، وهى لا يمكن أن تظل خالصة ونقية لماضيها الا حيث تكون حياتها بتكلفتها غير حقيقية ، تقع فى جو مدرسى بعيد كل البعد عن حياة المجتمع فى عمومها • ولا شك فى أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش فى مثل هذا الجو صافياً لا شائبة فيه ، ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد ، فلا بد فى الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور النافذة ، وبعض ما يوصف فعلاً بأنه فاسد ، ولهذا لا بد لأى دين أو فلسفة تعيش وتؤدى وظائفها المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة ، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة • وربما كان من الحق أن بلداً ما سعيد لأنه لا تاريخ له ، ولكن هذه هى السعادة الهائلة سعادة النبات الذى لا عقل له وليست متممة الوظائف العليا للكائن العاقل •

فاذا نظرنا الى نقل الفلسفة الاغريقية الى العرب ، فسنبقى ان الفلسفة لا تزال قوة حية ، تكيف بكيفية الأحوال المتغيرة ، ولكن بدون انقطاع فى استمرار حياتها • فلم تكن كما هى الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط ، ولكنها كانت قوة حية تهدى الناس فى أفكارهم عن الكون الذى يعيشون فيه ، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية ، ولقد ظلت قروناً عدة يتشبع بها الجو الذى تنقفت فيه آسيا الغربية وعاشت • اعتنق الناس المسيحية ، فاشتغلت عقولهم حيناً من الدهر بالمسائل الدينية ، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها ، وأن يعيد الناس النظر فى العقيدة المسيحية لتلائمها ، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك ، فראينا الدين مرة أخرى يضطر بعد ربح من الزمان الى أن يهيم نفسه للملامته الفلسفية السائدة ، وليس لنا اليوم مذهب فلسفى مسيطر كما كان فى الماضى ، ولكن عقدنا قدراً معيناً من الحقائق ، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة ، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضروري لهم أن يوفقوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد •

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ بدعوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة ، حتى اذا فعل المسلمون مثل فعلهم فى

المستقبل ، اضطروا الى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلا في ايديهم ، ولم يصبحوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليسيين بالمعنى الذي نفهم به اللفظين في أيامنا هذه . ولقد تغيرت الفلسفة السائدة في تلك الأيام مما كانت عليه في القديم ، فلم يكن مرجع ذلك الى أن المتخلفين الذين عاشوا في ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وأرسطو ، بل لأنهم أخذوا الفلسفة بجد وإخلاص مأخذ تفسير للكون ولمكان الانسان فيه ، حتى اضطروا الى تعديل أفكارهم في ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة ، وتغيرت الأفكار ، لتتأصب مجرى التجربة الانسانية .

ولقد اهتمت الفلسفة كثيرا منذ أيام أفلاطون بالنظريات التي عنيت عناية مباشرة الى حد ما بتكوين المجتمع ، فقد كان مفهومها أن جزءا عظيما من حياة الانسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذي يعيش فيه . ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو الى الظروف العامة في النظام الاجتماعي باعتبارها قابلة للتغيير العميق : فلقد حلت الامبراطوريات ذات الادارة المنظمة جدا محل المدينة التي كانت تحكم نفسها بنفسها في صورة دولة في الزمن القديم ، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة ، فالمواطن في الامبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماما من معنى المواطن في الجمهورية الاثينية . لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التي نشأت في ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة ، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم في الوقت المناسب ، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل الى الفلسفة التطبيقية eclecticism ، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة ، وأن هذه النظرة الجديدة - التي كانت أوسع أفقا ، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة في النواحي الأخرى - قد اضطرت الناس الى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين ، بدلا من الموقف الوطني المحلي. وتعرض الدين اليهودي لتغيرات مشابهة تماما فرضت عليه فرضا ، فاليهودية الهلينية التي كانت في مبدأ العهد المسيحي تهتم بالأجناس الانسانية ، وتعتبر الشعب الاسرائيلي في الأساس وسيلة لهداية الانسانية في عمومها . هذه اليهودية الهلينية هي التي انتجت في النهاية القديس بولس وفكرة التوسع في الكتيبة المسيحية ، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodox ، أي اليهودية الاقليمية في فلسطين ، الى موقفها العنصري تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة ، وظروف سياسية في طابعها من جهة أخرى .

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة اشتاتا محلية لا يستطيع توحيدها في دين عالمي الا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها . ولم يحدث ابداً أن تكون دين واسع الانتشار من عقائد محلية الا بواسطة نوع من التفكير العقلي في أصوله . ولقد تسبب توحيد المعتقدات في نفس الوقت احيانا في خلق هذا التفكير في الأصول الدينية ، كما كانت الحال في وادي النيل والعراق في الأزمان القديمة . وحين يتم التفكير في هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحليلي بصرعة وقوة على المعتقدات المحيطة الأخرى . وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض في الإمبراطورية الإغريقية التي كانت متهاسكة من الناحية العقلية في مدينة مشتركة برغم انقسامها في الظاهر الى ممالك متعددة منعزلة — وكذلك كانت الحال في الوحدة الوثيقة في الإمبراطورية الرومانية التي لحقتها — اضطرت الفلسفة بالتدريج الى أن تسلك مسلك اللاهوت النظري العقلي ، فجعلت لنفسها هذه الوظائف الخلقية والمذهبية التي ننسبها عموماً الى الدين على حين قصرت الديانات المحلية همها على مجرد القيام بالشعائر . وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية في القرون الأولى من العهد المسيحي تتخذ صورة نوع من الدين ذي نفمة خلقية عالية ، ومذهب وحداني واضح . وكانت هذه الفلسفة الدينية نلفيقية eclectic ؛ ولكنها كانت مبنية على أساس من الأملاطونية .

وحين كان الفلاسفة ينفون مذهباً توحيدياً وخلقياً ، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك الى خلق دين عالمي ، كان المسيحيون يحاولون عملاً مماثلاً له اتجاهات تختلف عن ذلك . لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية في مبدئها في عمومهم من الطبقات المثقفة ، فكانوا يشكون شكاً واضحاً في عليية القوم ، ويكرهونهم ، كما فعلوا مع الغنوصيين ، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل مارتريون ، الذين كانوا يتعاملون عليهم . ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج ، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذي تنفك ثقافة فلسفية ، ومع هذا وجد أنه من الممكن أن يوفق بين العلم في آياله وبين العقيدة المسيحية . ولقد كان المسيحيون في روما وفي أفريقية وفي بلاد الإغريق أقلية محتقرة ، تتكون أساساً من الطبقة الأمية ، ويتجاهلهم كتاب آيائنا هذه بزهو . ولقد اضطروا — كما اضطروا اليهودي في القرون الوسطى في حيه الخاص به ghetto من كل مدينة — الى أن يعيشوا عيشة منعزلة ، متروكين لوسائلهم الخاصة . أما في الاسكندرية — وإلى درجة أقل في سوريا — فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودي الحديث في البلاد

الأنجلوسكسونية ، ولو أنهم كانوا مكروهين ، وأحيانا عرضة للاضطهاد . وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافي في المجتمع الذي يحيط بهم ، فتمرضت أفكارهم لهذا لعوامل التحلل . وحين بدأت النهضة المسيحية في النهاية كانت هذه الديانة الى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلنيتية ، كما أعيد وضع لاهوتها في اصطلاحات فلسفية ، وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت الى يد الوطنيين سكان الأراضي الداخلية في غرب آسيا .

ويشير المسعودي الكاتب العربي الى أن الفلسفة الاغريقية ازدهرت في أثينا اول الأمر ، ولكن الامبراطور أغسطس حولها عن أثينا الى الاسكندرية وروما ، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده ناقلا المدارس في روما ، وجعل الاسكندرية مركز العالم الاغريقي (١) ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة ، فهي تحمل في طيها بعض الحق ، حيث تظهر الاسكندرية في مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الاغريقية . ولقد بدأت الاسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى في أيام بطليموس ، أما في النشاط العلمي باعتباره متميزا عن النشاط الادبي الخالص ، فقد كانت في موضع الاهمية العظمى في مبدا العهد المسيحي ، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد ، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها ، منذ زمن طويل بالتقدم العلمي . وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كبارا حتى في عهد متأخر ، ومعظمهم مولود في المشرق ، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صافوا ترحيبا واستمعا فان الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتماما بالفتى ، الذي كان حقا هو الفلسفة النظرية الرومانية الخالصة التي رضعت لقانون جوستينيان . وكانت لأنطاكيا كذلك فلسفتها ، ولكن أهميتها لم تزدد أبدا عن أن تكون ثانوية .

وفي خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الاسكندري احتلت المدرسة البطلمية دائما مكان الصدارة . حقا انها تحولت الى درجة كبيرة عن الصيغة المدرسية القديمة ، عن طريق ادخال أفكار نصف صوفية

(١) المسعودي : كتاب التقييد والاشراف ص ١٧٠ - ترجمة كاراندى نو في باريس

نصبت الى فيثاغورس ، ثم فى زمن لاحق عن طريق الاندماج فى المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثه . ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورية فى النهاية الى مصدر هندى ، ولا سيما فيما يخص أفكاراً مثل مذهب الوجود الوهمى للمادة ، وترد هذه الأفكار فى الفلسفة الهندية تحت كلمة « مايا » ، ثم مذهب تناسخ الأرواح ، وهو يرد تحت كلمة « أفاتار » . ان الفكر الاغريقى الحقيقى كما يظهر فى فلسفة ديموقريط وآخرين من المفكرين الاغريق الأصلاء كان فكراً متميزاً بالمادية ، ولكن افلاطون فيما يظهر أدخل فيه مادة اجنبية ، ربما كانت هندية ، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك . ونحن نعلم انه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت فى الهلينية ، ولكننا لا نعلم الا القليل جداً عن التفاصيل . ولا شك فى ان افلاطون والافلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين ، وانهم أخذوا — بلا حساب — من مصادر شرقية اختلج بعضها تحت ستار نسبته الى فيثاغورس بحكم بقاءه زمناً طويلاً فى بلاد الاغريق .

ونحن نجد فى أوائل القرن الثالث الميلادى ما يعبرف باسم الافلاطونية المحدثه ، وتشير عبارة نموذجية فى الفصل الثالث عشر من كتاب جييون « تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها » الى الافلاطونيين المحدثين باعتبارهم « رجالاً من ذوى الفكر العميق والتطبيق الصارم » ، ولكن أعمالهم — بسبب الخطأ فى فهم الغاية الحقيقية للفلسفة — تساهم فى التقدم بالفهم الانسانى أقل مما تساهم فى افساده . ولقد أهمل الافلاطونيون المحدثون المعرفة التى تتناسب مع وضعنا وقدرتنا ، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات ، وذلك فى الوقت الذى أجهدوا فيه قوتهم فى المناقشات اللفظية فى الميتافيزيقا ، وحاولوا أن يكشفوا عن أسرار عالم الغيب ، ودرسوا أرسطو وافلاطون ليوفقوا بين آرائهما فى موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلاً بها من بقية بنى آدم ، ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذى يمتاز به جييون ، فهو يمثل الموقف العام حيال الافلاطونية المحدثه تمثيلاً معقولاً ، وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم الى الآن .

وكان الافلاطونيون المحدثون نتيجة — بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية — للميول التى كانت سائدة منذ أيام الاسكندر ، ولاتساع الأفق الفكرى ، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة . ولقد حاول الفلاسفة الاولون أن يخلقوا المواطن الصالح ، ولكن

المواطنين الصالحين تحت الظروف الامبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا المطيعون . وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد فى الفكر ، وهو ميل ذو طابع لاهوتى محب للخير ، يرمى الى خلق رجال اخيار اكثر مما يرمى الى خلق مواطنين نافعين . وان انظار « فيلون » الافلاطونى المحدث اليهودى لتقدم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت فى الاسكندرية . ويظهر لنا منه ميل توحيدى كان موجودا فى الحقيقة عند أوائل الفلاسفة ، ولكنه الآن يصير بالتدريج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية فى انظارها ، ولو أنه لا شك فى أن ذلك يرجع فى هذه الحالة الى الدين الذى كان يعتنقه . فلقد قال بوجود اله واحد قديم لا يجرى عليه التغير ، وليس ذا شهوة أو هوى ، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر ، باعتباره العلة الأولى لكل موجود ، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم ، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع . وان المذهب القائل ان الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبى ، أو هى شئ كنقطة الارتكاز التى تتطلبها « ارشميدس » ليقف فيها كيما يحرك الأرض ، هى المذهب الذى مالت اليه الفلسفات جيعما ، ولا سيما المدرسة الافلاطونية . ولكن ما دام التسبب يستدعى التغير الى حد ما فهذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم خلقا مباشرا ، وانما يعتبر المصدر الأزلئ للفيض الأزلئ الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه . والملاحج الجوهرية لهذه التساليم هى الوحدة المطلقة للعلة الأولى ، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث ، وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التى يمكن أن يعرفها الإنسان ، وان الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله ، والذى هو أزلئ كمصدره — ولو أنه يعمل فى حدود الزمان والمكان — هو الفيض الذى سماه فيلون « الكلمة » Logos .

ومع أن هذه النظريات كانت — الى حد كبير — تعبيراً عن النتائج المنطقية التى كان الافلاطونيون يقتربون منها حينئذ ، فان مما يثير الدهشة أن « فيلون » لم يكن له نفوذ كبير . ولا شك فى أنه كان ثمة ميل الى اعتبار هذه التساليم فى أساسها محاولة لقراءة معنى افلاطونى فى العقيدة اليهودية ، ومن المؤكد أن الانتباه العظيم الذى وجهه الى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية ، كان لا بد من أن يمنح مؤلفاته من أن تحظى باهتمام جدى من القراء غير اليهود . ومرة أخرى ، مع أن افكاره عن التوحيد وطبيعة الاله كانت هى التى

تميل إليها الأفلاطونية الحديثة ، فهي تمثل أيضاً اتجاهًا يهوديًا إن لم يبدأ من نقطة بداية توحيدية ، فقد كان حينئذ تحت نفوذ هيلنى ، حيث يعمل على خلق فكرة عن الاله تعلو على الحس . ويخرج النصوص التى يفهم منها شبه بين الله وبين الناس فى العهد القديم ، ويقول بوجود فيض أو « حكمة » لله باعتبار ذلك واسطة فى الخلق والوحى . ولا شك أن « فيلون » أو مدرسة فيلون ، اليهودية الهلينية ، مسئول عن مذهب « الكلمة » الذى يظهر فى أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديس يوحنا . وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودى فى « الترجوم » ، حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو فى صورة « حكمة الله » بل فى صورة « الكلمة » . ولا يظهر أن « فيلون » كان له أى تأثير على مجرى الفلسفة الاسكندرية فى مجموعها .

إن الاتجاهات التى كانت توجد فى أعمال « فيلون » كانت تعمل أيضاً على اختصار الفكر الاغريقى خارج الدوائر اليهودية ، حتى يبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد فى اثبات وحدانية الله ، وقدرته ، ومخالفته للحوادث ، باعتباره مصدراً وعلة للكون . وكان ذلك اعترافاً بوحدة صورة الطبيعة ، وضرورة تفسير السبب فى هذه الوحدة . أما الطوائف الغنوصية التى كانت ذات أصل فلسفى ، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة ، ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلى على النقص والتغير تقترح فيوضات متوسطة تنسب بها ايجاد الكون الناقص المتغير وصدوره من هذا المصدر الأول الذى هو بنفسه كامل غير متغير . وإن العبارات التى يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التى يكون كل منها اقل كمالاً من مصدره ، والتى تنتهى بإيجاد العالم الذى تدرك فيه الظواهر ، تختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية ، وهى غالباً ساذجة الى درجة كافية ، وتظهر منها المبالغة فى نظرنا ، وكثيراً ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية ، أو البيانات الشرقية الأخرى التى كانت حينئذ تستلقت نظر العالم الروماني . ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى ، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة فى حقيقتها ، كاملة ازلية ، مخالفة تماماً لهذا العالم المحدود بالزمن والمكان ، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيض أو الفيوضات ، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه ، وبين العلة العليا . ويدل هذا الاعتقاد فى صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد فى القرون الأولى من العهد المسيحي .

ويلحق بذلك ما كان يقول به الاسكندر الأفروديسي أحد شراح
أرسطو من تعاليم نفسية . وكان الاسكندر يعلم في أثينا فيما بين
علمي ١٩٨ و ٢١١ من الميلاد . وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح
للكتاب الأول من التحليلات الأولى ، وعلى الجدل ، والآثار العلوية
Metreology والحس de sensu ، والكتب الخمسة الأولى من
الميتافيزيقا ، وملخص من كتب أخرى من الميتافيزيقا ، وكذلك على
مؤلفات حول النفس ، وهلم جرا . وقد ترجم مؤلف له عن النفس ،
كما ترجمت شروحه إلى العربية مرارا ، ثم شرحت ، وعلق عليها كذلك ،
حتى يبدو أن دراسته النفسية كانت النواة الحقيقية للفلسفة العربية ،
وهذه هي النقطة التي تعتبر رئيسية في التأثير العربي في الفلسفة
المدرسية اللاتينية . وإذا تتبعنا التطور الشرقي للعلم الاغريقي ، فنسجد
حقا أن مما هو ضروري ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الاسكندر لدراسات
أرسطو النفسية .

وأول شيء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح « نفس » Soul .
لقد كان افلاطون في الحقيقة يقول بالثنائية ، من حيث يعتبر النفس
حقيقة مستقلة تعطى الحياة للبدن ، ويقرنها براكب يواجه الحصان
الذي يركبه ويضبطه ، ولكن أرسطو يقوم بتطيل أكثر دقة للظواهر
النفسية ، فهو يقول في كتابه « في النفس » De anima : « لا تزيد
حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئا واحداً عن
حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وائر الخاتم فيه شيئا واحداً ،
أو بصفة عامة ما إذا كانت مادة الشيء هي عين الشيء الذي هي مادته ،
(أرسطو : في النفس ٢ — ١ — ٤١٢ ب ٦ (١)) . ويعرف أرسطو
النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات
ويتحرك بالإرادة » (نفس المرجع ٤١٢ ب ٥ (٢)) . وكلية أول في
هذا التعريف تسدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي يتحقق
بها جوهر البدن ، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذي يمنع البدن
صورته ، ولولاه لما كان الا طائفة من الأجزاء المنفصلة التي لكل
منها صورة خاصة ، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه
النفس صورته . والنفس بهذا المعنى هي تحقق البدن (أرسطو :

Aristot : de anima, II. i, 412 b. 6.

(١)

Id. 412. b. 5.

(٢)

الميتافيزيقا ٢ - ١٠٤٣ - ٢٥١ (١) ، وتفتقد الجثة الميتة هذه القوة المحركة المركزة ، فلا تكون الا مجموعة من الأطراف والأعضاء . ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كالتي يمكن للإنسان ان يضم بعضها الى بعض ، وانما هي « جسم طبيعي له قلبية الحياة » ، اى انها مركب عضوى معد لنفسه هي العلة او السبب لوجوده ، وهي وحدها التي تجعل في طوق الجسم ان يحقق موضوعه .

والنفس ملكات او قوى اربع لا ينبغي ان تفهم باعتبارها « اجزاء » لها ، رغم كون أرسطو في الاقتباس المأخوذ منه - قبل قليل - قد استعمل كلمة « اجزاء » . تلك هي :

١ - الغاذية ، او قوة الحياة ، حيث يستطيع الجسم اداء وظيفة الاغذاء وتكثير النوع ، والوظائف الأخرى التي عند كل الكائنات الحية سواء في ذلك الحيوان والنبات .

٢ - الحسية ، وهي التي يحصل بها الجسم على معارف عن طريق الحواس الخاصة ، كالبصر والسمع واللمس الخ ، وكذلك الحس المشترك الذي بواسطته تتجمع هذه الادراكات ، وتقارن ، ويوازن بينها للحصول على المعاني العامة التي تثبت في النهاية على الادراكات الحسية .

٣ - الحركة ، وهي التي تدعو الى العمل ، كالطلب والنزوع والادراك وهلم جرا ، وهي تقوم - وان كان قياما فسيما مباشر - على الادراك الحسى ، حيث تثيرها فكريات الحواس الفعالة .

٤ - العاقلة ، او العقل الخالص ، وهي التي تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الادراك الحسى . كل ذلك اذ يشتمل على الحياة في معناها الأعم يكون معا « النفس » ، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهي العاقلة nous او النفس الناطقة ، خاصة بالإنسان وحده ، وهي لا تتوقف على الحواس توقفا مباشرا او غير مباشر ، ومن ثم لمحيين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن اداء وظائفها اذ تتعطل اعضاء الحس ، فليس بضرورى ان تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة

مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر . وهذه القوة العاقلة ،
أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقا في مداها مما
كان في العادة عند الفلاسفة الأقدمين ، ويفهم منها تلك التي لها قدرة
على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التي ترجع بطريق مباشر أو
غير مباشر إلى الإدراك الحسي . ويبدو على أية حال أنها قادرة ذات
نوع متميز ، لأن أرسطو يقول : « أما العقل وملكة النظر ، فالأمر
بالنسبة لهما غير واضح . فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من
أنواع النفس ، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقي
الفاني . أما الأجزاء الأخرى للنفس ، كما يبدو من الاعتبارات السابقة ،
فلا يفارق بعضها بعضا بالطريقة التي ادعاهها قوم ، ولكن من الواضح
في نفس الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية » ، أرسطو : النفس
٢ - ٢ - ١٣٤ (٩ - ١) . ويفهم من ذلك :

١ - أن النفس الناطقة نوع متميز ، ومن ثم ربما اشتقت من
مصدر مختلف عن صدر الملكات الأخرى للنفس ، ولكن لم يذكر شيء
عن هذا .

٢ - أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم ، أي أن
نشاطها لا يتوقف على عمل أعضاء الجسم ، ولكن لم يذكر أنها
توجد هكذا .

٣ - أنها بلقية بحكم كونها توجد مفارقة للفاني .

وكانت نتيجة الفموض في هذه المقالة اختلافا عظيما بين الشراح
في تفسيرها ، فان ثيوفراستوس ليقدم في تفسيرها عبارات صيغت
بالعقاس ، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافا واضحا في
درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس ، أما
الاسكندر الأفروديسي ، فهو الذي فتح حقولا جديدة في
النظر ، إذ فرق بين العقل الهيولاني material intellect والعقل
الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية
وهو الذي يعتبر صورة الجسم ، ولكنه لا يقصد به
أكثر من القدرة على التفكير ، ويرجع إلى نفس مصدر

القوى الأخرى للنفس الانسانية . أما العقل الفعال ، فليس جزءاً من النفس ، ولكنه قوة تتصل باليها من خارج ، وتدفع العقل الهولاني الى النشاط . وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهولاني من حيث المصدر محسوب ، ولكنه يختلف عنه كذلك في الخاصة ، من حيث انه باق ، وكذلك كان دائماً ، وسيظل ابداً ، وقوته الناطقة منفردة بهما للنفس التي يجرى فيها التفكير . وليس ثمة الا جوهر واحد من هذا النوع ، ويجب أن يكون ذلك هو الاله ، او العلة الاولى لكل الحركة والنشاط ، حتى ان العقل يفهم في صورة غيظ من الاله على النفس الانسانية يدفعها الى القيام بوظائفها العليا ، ثم يعود الى مصدره العلوي . وان هذ التفسير لما كتبه ارسطو — وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود اله — قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذي رأى ان الاسكندر قد ارغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعي ، وانه انتهى دون وجه حق الى الوصول الى نتائج من الجمليتين القائلتين : « لابد ان تكون هذه الاختلافات موجودة في النفس » ، و « هذا فقط هو الباقي الأبدى » ويبدو ، على أية حال ، ان تفسير الاسكندر يلعب دوراً هاماً في تكوين النظرية الاملاطونية المحدثه ، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ولا يعدم اهميته في تطور التصوف المسيحي .

لقد كان تأسيس المدرسة الاملاطونية المحدثه على يدى أمونيوس سلكس ، ولكنها في الحق لا تبدو في صورتها النهائية الا بظهور افلوطين (المتوفى عام ٢٦٩ م) ، فاذا اردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفلسفي ، فسوف نقصر هنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلوطين (تاسوعات ٤ — ٦) لأنها في صورتها المخصصة المعروفة باسم اثولوجيا أرسطو Theology of Aristotle كانت أهم تعبير عن المذهب الافلاطوني المحدث عرفه العالم الاسلامي ، والاله في تعاليم افلوطين مطلق ، وهو القوة الاولى (التاسوعات ٥ — ٤ — ١) وراء دائرة الموجودات (نفس المصدر ٥ — ٤ — ٢) وراء الحقيقة ، أي أن كل ما نعرفه من الوجود والكيونة لا يصدق إطلاقه عليه ، ولهذا فهو لا يعرف ، لأنه وراء مجال فكرنا . وهو غير محدود ولا نهائي (نفس المصدر ٦ — ٥ — ٩) ومن ثم فهو واحد ، لأن اللاتناهية تنفي إمكان وجود كائن غيره له عين وجوده . ومع هذا لا يسمح افلوطين للعدد « واحد » ان ينطبق على الاله ، لأن الأعداد تفهم ويدل بها على مكان الوجود الذي فيه نحن كائنون ، حتى ان « واحداً » باعتباره مجرد عدد لا ينسب الى الاله ،

بل الخير أن تنسب إليه الأجدية ، بمعنى نفى القسارنة به ، أو الوجود لاله غيره . ومادام الاله المطلق يفهم منه الوجود ، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهراً ، بل وجوباً ، بمعنى أنه ليس في الإمكان شيء آخر . فينتج عنه مثلاً أن كل ضلعين في المثلث أطول من الضلع الثالث ، فليس الضلعان هنا يرغبان على قبول طول أكبر ، ولكن من طبيعة الأشياء أنها لا بد أن يكونا كذلك . وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى ، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطين أن نقول : أن الله « يريد » أي شيء ، لأن كلمة « يريد » تشير إلى طلب ما ليس في الحوزة ، أو ليس موجوداً عندئذ (التاسوعات ٥ — ٣ — ١٢) . وتعمل الإرادة في حدود الزمان والمكان ، ولكن الضرورة صدرت دائماً من الواحد الباقي الذي لا يعمل في حدود الزمان . ولسنا كذلك نستطيع فهم الاله باعتباره عازماً شاعراً مفكراً ، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلي من العبارات في عالم الظواهر المخفية . أنه عالم (all Nknowing) يعلم مباشر *aepon etiqnn* لا يشبه بحال عملية التفكير ، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور ، فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو *eypnyopioie* ، ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبداً دون حاجة إلى كسب علم .

ويصدر عن الاله النطق القديم المطلق ما يسمى *nous* ، وهو اصطلاح يفسر بأنه النفس الناطقة *Resson* . أو العقل *Intellect* أو الذكاء *Intelligence* أو الروح *Spirit* . وهذا الاصطلاح الأخير هو الذي اعتبره الدكتور أنجه خير تعبير (أنجه : أفلوطين ٢ — ص ٣٨) . ومفهوم *nous* هذا يساوى إلى حد كبير مفهوم الكلمة *Logos* عند فيلون والمسيحيين . فلا بد من فيض خارجي حتى تظل العلة الأولى بمنأى عن التغير ، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك لو أنها لم تكن مصدراً ذات مرة ، ومن ثم صارت المصدر للفيض . ولا يمكن القول « بالضرورة » للعلة الأولى ، وأن الفيض في طبعه أشبه بطلعه ، ولكنه يخرج إلى عالم الظواهر ، فهو موجود بذاته ، وهو قديم كامل يحتوي في ذاته على « عالم الروح » ، وموضوعات الفكر المجرد ، وكل الحقيقة التي تكمن وراء عالم الظواهر ، فالأشياء المدركة ظلال للأشياء الحقيقية . وهو يدرك ، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه : بل بما له من ذلك الإدراك فضلاً (نفس المصدر ٥ — ١ — ٤) . وليست الأشياء المدركة مفارقة ولا خارجة ، بل هي به ، وهو يحيط بها بالدرak مباشر .

ومما اطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche ، وهو الحياة والحركة ، ونفس العالم ، وهي التي في الكون ، والتي تشترك فيها كل المخلوقات الحية . وهي ايضا تعلم ، ولكن علمها يأتي عن طريق المعنية الفكرية محسب ، وذلك بفصل وتوزيع وجيع ما يعطيه الادراك الحسى ، حتى يتسلام فى وظيفته مع الحس المشترك Common sence الذى قال به أرسطو ، على حين يظهر لما اطلق عليه nous وظائف ينسبها اليه أرسطو ، وخصائص يستخلصها الاسكندر مما كتبه هذا الفيلسوف الأخير .

لقد استمر عمل افلاطون على يدى تلميذه ثورغوريوس (المتوفى عام ٣٠٠ م) ، والذي كان يعلم فى روما ، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب افلاطونى محدث ، ولاسيما باستخدام طرق أرسطو العلمية ، وقد نقد افلاطونى بقولات أرسطو نقدا عنيفا (التاسوعات ٦) ، ولكن ثورغوريوس وكل الافلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا الى أرسطو . حقا انه عرف اكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف ايساغوجى الذى ظلل زمتنا طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانون المنطقى الذى كتبه أرسطو . ثم جاء يميلخوس (المتوفى عام ٣٣٠ م) تلميذ ثورغوريوس الذى اتخذ الافلاطونية المحدثه أساسا للاهوت وثنى . ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥ م) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثه ، وهو أكثر شهرة باللاهوت من سابقه .

لقد كانت الافلاطونية المحدثه تتقدم الى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون الاسكندريون يتصلون بالفلسفة . وأول مسيحي اسكندري حاول ان يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحي هو كليمان الاسكندري الذى كان افلاطونيا من النوع القديم ، مثله مثل جستن . مارتيير . وان كتاب كليمان المسمى « الطوائف فى الدين والأخلاق Strosmateis » ليلفت النظر اذ يعرض المذهب المسيحي فى عمره . بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الافلاطونية . وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية ، ولكنه تأليف رجل يعتقد باخلاص ان افلاطون تنبأ الى حد ما بما ورد فى الاناجيل yospels . وأنه استعمل عبارات واضحة نانعة صالحة من جميع النواحي للتعبير عن الحقائق العميقة ، ومن ثم يستخدم كليمان هذه العبارات مقلدا أحيانا ميتافيزيقا افلاطون ، وهكذا يحور دون وعى منه محتويات المسيحية ، فاذا سالنا عما اذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية ،

غلبها ملنا الى الاعتراف بأنه كان كذلك في جوهره ، برغم التعديل ،
ويالنظر الى الموقف العلمى في تلك الأزمان . وحينها نجد الحقائق التى
عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلمى يرددها من يحرصون على
وضع تعبيرهم في صورة منطقية سليمة فلا مفر منها من التعديل . أما أن
الفروض العلمية والفلسفة التى جاء بها كليمان صحيحة فذلك أمر آخر .
وربما رأى المحدثون أنها كانت على خطأ ، ولكنها اذا نظر اليها في
ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهودا صادقا ،
ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليمان . ولقد كان
هو من الزعماء المسيحيين القلائل الذين حرموا رسميا من
لقب « القديس » الشرفى الذى كان يصدر به اسمه حينما من الزمان .
وفي خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائمة
حتى بدت المسيحية أخيرا هلينية في جوهرها ، ولكن مع تعديل العناصر
التي فيها من فلسفة أفلاطون ، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية
المعدنية . ولا شك في أن ذلك كان كسبا للمسيحية ، لأننا حين نقرأ تعاليم
الصواريين *didache* والكتابات المسيحية القديمة غير الهلينية
لا نملك إلا الشعور ، بأنها تنم عن وجهة نظر أضيق ، وأشد تزمنا من
أن ترضى حلجات الانسانية وآمالها في عمومها . ولقد يبدو غريبا
أن نقارن كليمان الإسكندري بقرتوليان الذى كان أحد الأضواء
العظمى في المسيحية اللاتينية أن لم يكن أعظمها . ولكنه كان متشددا
، متزمنا تزممت المتطهرين *puritans* ، شكاكيا عدائيا في موقفه تجاه
الفلسفة التى اعتبرها وثنية الجوهر .

وكان الزعيم العظيم التالى في الفكر المسيحى الإسكندري هو
« أوريجين » وهو نفسه تلميذ أفلوطين الذى لم يجد صعوبة كبيرة في
الملازمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحى . وإن إرشادات
المسألة التعليمية *catechical* التى كانت تلقى دائما في الكنائس على
المرشحين للتعهد قد اتسع مداها في عهد كليمان وأوريجين ، وتطورت
فاصبحت على مثال المحاضرات التى كان الفلاسفة يلقونها في المتحف ،
حتى أننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت الفلسفى ، ولم ينظر
بعين الرضا الى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا فلاسفة المتحف .
بل انه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن
ذلك ، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة الى درجة جعلتها أبعد ذكرا
من المنظمة الأسقفية العادية *Diocesan organisation* .

وليس هنا موضع النظر في المكائد المختلفة التي انتهت باضطراب أوريجين إلى أن يغادر الاسكندرية ، ويلجأ إلى فلسطين . ولقد أنشأ هناك في قيصرية مدرسة على مثال مدرسة الاسكندرية . وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التي وصلت إليها مدرسة الاسكندرية التي كانت الصورة الأصلية ، وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتجاه متخصص جداً في نقد النصوص ، ولكن هذه المسألة كانت سبباً في تطور ، لعب في النهاية دوراً هاماً في تاريخ الكنيسة السورية ، حيث تركّز النشاط اللاهوتي في أساسه مدة من الزمن في تلك المدارس التي قلدها الزرادشتيون والمسلمون . وأول مدرسة من هذا النوع في سوريا أسست في أنطاكية على يدى مالفخيون حوالي عام ٢٧٠ م ، ولقد تعمّدت أن تقلد الطريقة الاسكندرية ، وأصبحت في النهاية منافساً لمدرسة الاسكندرية .

وبعد ذلك بحوالي خمسين عاماً قامت مدرسة في نصيبين على نهر اليافغ (١) myhdonius في قلب المجتمع الذي يتكلم السريانية . ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط وكان لها في ذلك الوقت أتباع كثيرون في الأراضي الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الاغريقية ، فكان العمل في نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع ، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التي تدرس في أنطاكية ، وقام تعليم اللغة الاغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة وثيقة بحياة الكنيسة في عمومها .

ان سكوت الكنيسة عن الفلسفة الاسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق . ومع ان الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الاملاطونية المحدثه بصفة رسمية ، الا أنها كلفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذي كان المذهب الاملاطوني المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة في البحث العلمي . وقد كتبت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساساً ثابتاً للمعرفة لا يتطرق اليه الشك ، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا في هذا الجو الا يقبلوا هذه الأسس ، كما أنه يستحيل بالنسبة اليها أن تعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت ، لأن تعليمنا كله يدرينا على افتراض حدود زمانية ومكانية ، مع أن المسلم التقى في مراكش يمكن

(١) أحد رواد الخابور ؛ والخابور من رواد الفرات .

أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما ، ويعتبر كلا منهما مشتتاً على جنبان نفس الولي الذي كان في حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان . ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة أفلاطون وأرسطو ثابتة الدعائم في القرن الرابع في الاسكندرية ومحيطها ، ولم تكن موضع تساؤل أكثر مما تتسأل الآن عن صحة قانون الجاذبية ، أو عن كروية الأرض . وكان معروفاً أن هناك من يشكون في هذه الأشياء ، ولكن شكهم لم يعطل إلا بالجهل الأعلى من جانب من لم ينتفعوا بتربية مستنيرة . ولم يكن المسيحيون أقدر على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم . وكنوا مخلصين تماماً في دينهم ، حتى أن كثيراً من نصوص العقيدة التي يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن صعبة عليهم ، ولكنه كان واضحاً تماماً أن عبارات المذهب المسيحي لا بد أن تصارى النظرية المساندة في الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها . ويبدو النقص في تصورها للتاريخ حين نمخر من تنازع المسيحيين على الكلمات ، وكيف دلت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت في تلك الأيام .

وهذا واضح تماماً في النزاع الأريوسي (١) ، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله ، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبيع علاقة الأبوة الإنسانية ، ولكنها بطريق الفيض . واتفق الطرفان على أن ميسى اله ، ما دام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذي يصدر عنه . واتفقا على أن الابن صدر عن الأب في الأزل ، وقبل أن يخلق العالم . فكان الابن أو الكلمة وسيطاً في الخلق . ولكن البعض ، وهم من المتصلين بمدرسة انطليكية على ما يظهر ، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثاً قبل الزمان في أبعاد الأزل حقيقة ، ولكن هذا حدث بعد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن ، لأن الأب على حسب قولهم لا بد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب السبب ، وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب . ولقد هب الاسكندريون في الحال لتصحيح مقالة هؤلاء فقالوا أولاً بالألا تدرج في الأزلية ، ولكن أخطر خطأ كان في هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة للتغير فقد كان في عهد من عهود الأزل وحيداً ثم أصبح أباً . وقالت الفلسفة إن العلة الأولى أو الإله الحق لا يتغير ، فإذا كان أباً فلا بد أن يكون أباً منذ الأزل ، ويجب أن نفهم الابن باعتباره « كلمة » صادرة من الأب الذي هو مصدرها منذ الأزل . إن القيم الفعلية لهذه المحاولة

(١) نسبة إلى أريوس الاسكندري الذي اثار نقاشاً حاداً حول علاقة المسيح باه ..

لا تعنيته في الوقت الحاضر ، وانما نلاحظ فقط أن الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تماما على لاهوت الكنيسة ، فكان من الضروري أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارة ملائمة تماما للفلسفة . وكان من نتائج النزاع الأريوسي أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الاسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسي ، وقد تبعها في ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية ، ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الأريوسية التي تعلموها من أوائل معلميها .

فلما جله القرن الخامس الميلادي كان المذهب الأريوسي قد استبعد تماما من كنيسة الدولة ، وتحت السيطرة للفلسفة الاسكندرية التي كانت الأداة السياسية في الوصول الى هذه النتيجة ، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك في بعض الأوساط . ومن أشهر المجادلات الكنسية التي حدثت فيما بعد مؤتمر نيقيا Post-Nicene age ما يتعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه في جملتها مسائل تخص دراسة النفس . لقد كان من المعترف به عموما أن الانسنان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس ، وله . بالإضافة الى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية المحيطة والاسكندر الأفروديسي فيضاً من الروح الخالق ، أو الكلمة ، أو العقل الفعال . وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد في سفر التكوين من أن الله نفخ في الإنسان نفخة الحياة من روحه ، ومن ثم أصبح نفساً حية . وفي الحق أن القديس بولس قد غرق قبل ذلك بين عنصرين : هما النفس الحيوانية ، والروح الباقية ، طبقاً لمعرفتهم بالنفس في ذلك الوقت ، ولكن اللاهوت المسيحي افترض أن في المسيح أيضاً ما يسمى الكلمة الأزلية ، وهي الروح الخالق ، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض . فما العلاقة إذن بين الكلمة وبين ما سماه منها حين يجتمعان في نفس الشخص ؟ إذا كانت الفلسفة الاسكندرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق ، فلا بد أن تكون المسألة صالحة للوصول الى حل معقول ، أما إذا كان جوابها عبثاً ظاهراً ، فلما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائماً على أن العلم المعاصر يقيني ، وأن الدين لا بد أن يقاس بمقاييس العلم . ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها : أولهما ، وقد احتضنه الاسكندريون ، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح — بينهما علاقة المصدر والفيض — امتزجتا معاً بالضرورة ، حين وجدتا في نفس الوقت في نفس الجسم ، والمهم

بالطبع أن الكلمة هي الفاعلة في الخلق ، وإن الآله غير الخالق في هذه الحالة ، لأن المسألة هنا مسألة فعل في زمن ، وإنما تم الخلق بطريق توسط الكلمة . ونجد في نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية في الخلق مشتقة في النهاية من الكلمة ، ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة ، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الاسكندر الأقرويديسي والاقلاطونيون المحدثون ، وقبلت على أنها مقطوع بها . وأما الحل الآخر ، وهو الذي دافع عنه الأنطليكيون ، فقد اهتم بكمال الناسوت في المسيح ، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة في الناسوت . وقد احتلت الكلمة الاطار الانساني دون أن تسقط النفس الناطقة التي تعتبر من مقومات الناسوت ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج ، لأن ذلك يعنى رجوع الروح الى مصدرها ، وينتج عن ذلك اسقاطها من الناسوت المسيح . ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التي افترضها الحل الآخر . وأيا ما كان الرأى السائد ، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبية قد انغمست الى حد لا يمكن الرجوع عنه في الدراسات النفسية السائدة في ذلك العصر .

وإن كلا الحلين ليبدى لنا استقطابات منطقية تهما من مقدمات تدعى ، ولم يبق الا أن يبالح المدافعون عن أحدهما في عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلاسفة أو الديانة التقليدية . وقد جاءت الخطوة الأولى في طريق الزيف من أنطليكية ، ففى ثنلها عنيتهم الملحة بناسوت المسيح ، وقولهم أن الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت في الاطار الانساني كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الانسان : أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب . فكان معنى ذلك — أو بدا أن معناه — أن المسيح حين الميلاد كان انسانا فقط ، وأنه لم يصير الها إلا بعد ذلك ، يدخل الكلمة في الجسم الانساني . وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه النظرة ، وإنما دفعهم اليها خصومهم دفعا . لقد كانت هذه تعاليم ديودورس وثيودور المقرومستى ، وكلاهما على صلة بمدرسة انطاكية . ودافع عن تعاليمها في صورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكي الذي نصب أسقفا على القسطنطينية عام ٤٢٨ م . وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر الى عقد مؤتمر في افسوس عام ٤٣١ م ، حيث نجحت الطائفة الاسكندرية في الوصول الى اتهام نسطور واتباعه بالالحاد . وبعد ذلك بسنتين ، حين وثق النسطورة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا بعيدين

عن المنطق في افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا في المسيح واتحدتا معاً - رفضوا الكنيسة الرسمية ، ونظموا أنفسهم في كنيسة لا صلة لها بعمل هرطقة افسوس . أن الكنيسة الرسمية - على أية حال - من ورائها السلطة الدنيوية ، ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على النساطرة . وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له في انطاكية وفي الأجزاء الأخرى التي كانت تتكلم الاغريقية من سوريا ، حتى اضطر النساطرة الى الهرب . أما في مصر - كما يمكن أن يتوقع المرء - فلم يكن لهم موطن قدم ، واتفق الفرييون كالعادة مع كنيسة الدولة . ولم تنتشر تعاليم النساطرة بحرية الا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية ، وقد اعتنقها معظمهم .

ولقد اقلنت مدرسة نصيبين ، أو تحولت الى الرها ، قبل ذلك بمدة . ففي عام ٣٦٣ م ، سلمت مدينة نصيبين الى الفرس كشرط من شروط السلام التي انتهت بها الحرب المشنومة التي بدأها يولييان . وعندما تراجع اعضاء المدرسة الى الأقاليم المسيحية ، تجمعوا في الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣ م ، وهكذا نجد الرها - وهي في الاقليم الذي يتكلم السريانية ، ولكنها في الامبراطورية البيزنطية - قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التي تستخدم اللغة الوطنية .

وعند الانشقاق النسطوري ، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات افسوس ، ولكنها في عام ٤٢٩ م اقلتها الامبراطور زينو ، بسبب الطابع النسطوري الواضح فيها ، وهاجر الاعضاء المطرودون تحت قيادة برسومة تلميذ ايوباس (المتوفى عام ٤٥٧ م) والذي كان اكبر معلم في الرها ، فهاجروا الى الحدود الفارسية . واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية ، أو كنيسة الدولة ، ضالعة مع الاغريق ، وأن الكنيسة النسطورية . تكره الامبراطورية البيزنطية كراهية تامة ، لما أصابها منها من معاملة قاسية . وبهذا الفهم استقبل النساطرة استقبالا دينا ، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية في حروبها التي ثلت مع الامبراطورية . ولقد أعاد النساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين ، فأصبحت بذرة النشاط النسطوري الذي خلق طورا شرقيا من أطوار المسيحية . وانتشر المبشرون النساطرة بالتدريج في اواسط آسيا ، وإلى بلاد العرب ، حتى أن الشعوب التي في خارج الامبراطورية الاغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا في صورتها النسطورية . ويبدو أنه من

المحتفل أن محمداً كان على صلة بمعلمين من النساطرة (١) (هرشفلد : مباحث حديثة ص ٢٣) . ومن المؤكد أن رهبان النساطرة وبشريهم كانوا يخالطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة . ولم يكن النساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط ، وإنما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم هم لشخص المسيح ، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون النظريات المأخوذة من الفلسفة الاغريقية ، وقد أصبح كل مبشر نسطوري الى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة . ولقد ترجعوا الى السريانية ، فلم يقتصر على علماء اللاهوت العظام فقط ، مثل ثيودور الفروستي الذي شرح وجهات نظرهم ، ولكنهم تناولوا أيضاً فلاسفة من الاغريق كاربستو وشراحه ، لأن قسراً من المعرفة بهؤلاء كان ضروريا لفهم اللاهوت . ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة في تفسير تعاليمها ، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوى لموقف الامبراطور وكنيسته الرسمية . وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الاغريقية في صلواتها وتعليمها ، فقد كان النساطرة حريصين على اطراح الاغريقية فاحتلوا بسر سيدنا sacrament باللغة السريانية فقط ، واخذوا على عاتقهم ان يكونوا لاهوتاً محلياً متميزاً ، وفلسفة كذلك ، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية ، وأصبح ذلك هو الوسط الذي انتقل فيه عمل ارسطو والشرح الافلاطونيون المحدثون الى آسيا خارج الامبراطورية .

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين ، كما سنرى ، هي اول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك الى العالم العربي ، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من الفصح السريانية . ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك في الكنيسة النسطورية ، لأنها حين انقطعت عن الحياة الهلينية الرجحية ، أصبحت اقلية خالصة . وحملت فلسفتها حول الفلسفة التي كانت سائدة ابان الانشقاق ، فنشرت هذه الفلسفة في بلاد جديدة ، ووسعت مآثرها ، ولكنها لم تتطور بها . فاذا اعتبرنا المقياس الرئيسي للكفاية التطبيقية هو نشر المادة التي في ايدينا ، فلنسطورية اذن لم تنجح ، ويبدو ان هذا لا بد ان يكون الفصل النهائي ، لأن المعرفة تقدمية ، ومن ثم تكون اصغر مساهمة في زيادة التقدم ابلغ من حيث قيمتها

(١) لم يرد التاريخ صلة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين احد النساطرة ، الا ما كان في طفولته من لقاء بينه وبين بحيرا الراهب في بصرى اثناء رحلة النبي الى الشام : ولا يمكن مع الطفولة والرحلة العابرة ان يكون قد اخذ عنه شيئاً .

الحقيقة من أى تعليم للنتائج التى وصل اليها فعلاً . ومع هذا ، فمن الصعب علينا ان نبالغ مهما قلنا فى قيمة خطورة النسطورية فى التمهيد لايجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الاسلام . وان اهميتها الحقيقية لتروى فى انها كانت تمهيدا للإسلام الذى جعل اللغة العربية وسطا عالمياً لتبادل الفكر ، فجعل المادة السريانية تستخدم فى حقل أوسع وأكثر نفعا .

وبالرغم من أن نسطور قد أدين ، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة . فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول : انه اذا كانت الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح مبتزجتين معاً ، حتى فقتت النفس الناطقة ذاتها فى مصدرها ، فان الكلمة حينئذ قد احتلت جسمها انسانياً ، ويختفى بذلك تماماً الناسوت فى المسيح .

ولقد توجه الاهتمام بالهرطقة الى وجهة النظر النسطورية القائلة باتصال مؤقت ، ولكن هل كان من الضروري أن تذهب الى الطرّف الآخر من أطراف « الامتزاج » ، وهو الذى كان نتيجة منطقية للتعاليم الاسكندرية ؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية ، وأن تتجنب فى الوقت نفسه الوصول الى نتائج يمكن استخلاصها من آية واحدة من وجهتى النظر هاتين فى صورتها المتطرفة . وكانت الفلسفة فى تطبيقها دون رحمة هى الخطر الذى كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه ، لاحتساسها فى غيالتها بطنها أن مستودع العقيدة لا يتبشى تملأاً مع العلم الذى كان سائداً حينئذ . وكان أعداء الكنيسة الحقيقين هم المتصممين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صابقين صدقاً مطلقاً . ولم نتعلم نحن أبداً حتى فى هذه الأيام أن كليهما انحيازى وتقضى . وكان على الاسلام أن يمر بنفس التجربة فى آياته ، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بتلك ، أى أن المذاهب المسيحية والاسلامية جميعاً اختارت الطريق للوسط فى النهاية ، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة ، ولكنها رفضت النتائج المنطقية التى يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها الحاداً .

وأصبحت المدرسة الاسكندرية متطرفة فى عباراتها التى صاغت بها وجهة نظرها ، ولعلها كانت فخوراً بانتصارها على نسطور ، فوصلت بها الى نتيجتها النهائية وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفة لها مبرراتها ، فان القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح أضاع ناسوته تملأاً ، وبدأت بذلك مجادلة أخرى ، ولم يشك أحد

خلال هذه المواجهة - كما لم يشك أحد خلال سابقتها - في المعلومات النفسية والبيثاقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين ، والتي كانت تفترض يقينيتها طول الوقت ، فكانت المشكلة هي كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها . أما الآن ، فإن الذين عارضوا النتائج التي وصل اليها الاسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة في المسيح ، حتى ان الناسوت التام واللاموت قد ظلا فيه . وهذا الاتحاد لا انفكاك له ، ومن ثم فهو بمنجاة - لهذا السبب - مما تقول به النظرية النسطورية . ولقد كان هذا في الحقيقة قبولا للأقوال الفلسفية وحيلولة بينها وبين ان تستخلص منها نتائج المكنة . ويوصف هذا بأنه مذهب أورثوذكسي (١) وحقه ان يوصف بذلك ، لانه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين في صورته التي كان عليها قبل ان تتعلم الكنيسة آية فلسفة ، ولانه يرفض النتائج المكنة التي تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية . وهذه هي النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولا قوم جاهلون بالفلسفة ان يوضع في حدود منطقية وعلمية ، فالغرض الأورثوذكسي الوحيد لهذه العقيدة لابد ان يكون حلا وسطا .

وكانت نتيجة المواجهة الثانية انعقاد مؤتمر خليفونيا (٢) عام ٤٨٨ م ، وهو المؤتمر الذي طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة ، وهكذا برزت الى الوجود جماعة ثالثة ، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى انها تمثل العقيدة الصحيحة . ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريبا مذهب القائلين بالامتزاج ، وهم اصحاب الطبيعة الواحدة ، او اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة الى يعقوب السروجي الذي كان قد قام بتنظيم اليعاقبة في كنيسة واحدة ، وكان لهم اتباع كثيرون في سوريا كذلك . ووقع اليعاقبة ، كالنسطورية ، تحت وطأة اضطهاد الامبراطورية وكنيسة الدولة ، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم الى خارج الامبراطورية البيزنطية ، وانما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرهما ، ولو انها كُتت مكروهة كراهية شديدة ، كما انها تفرعت في زمن لاحق غروعا منها في بلاد أخرى . ولقد كان ميلهم كميل النسطورية الى اطراح لغة مضطهديهم ، واستعمال اللغة الوطنية ، من قبطية او سريانية . وثمة دعوى وجيهة تقول : ان العصر

(١) يقصد بهذه الكلمة : صحيح أو تقليدي أو معترف به عموما .

(٢) للتعريف .

الذهبي للادب السرياني والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبى * على أنه يمكن أن يلاحظ خطأ غريباً للحدود بين اليعاقبة في الغرب والفساطرة في الشرق * ولقد اصطنعوا لهجات مختلفة - وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافى - كما اصطنعوا كذلك خطوطاً مختلفة في كتابتهم ، وكان ذلك الى حد ما عن قصد وروية ، ولو أنه يرجع كذلك الى استعمال أدوات مختلفة للكتابة .

وحين ننظر في نتائج الانشقاقين اليعقوبى والنسطورى نجد في فهم السبب الذى من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية الى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سبباً قويا لصيرورة السريانية وسطا تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية الى اجزاء من اسيا تقع وراء حدود الامبراطورية ، خلال القرون التى سبقت انتشار الاسلام مباشرة . وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الارسطوطاليسيين والاملاطونيين المحدثين كانوا في غاية الاهمية بالنسبة لكل مشغل بالمجالات الدينية فى ذلك الوقت ، وكان منطق ارسطو ذا أهمية مشابهة ، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه . وبعد أن انفصل النسطرة واليعاقبة من الكنيسة الاغريقية انصرفوا الى المسيحيين الذين يتكلمون لفهم الوطنية ، وهكذا وجدنا جزءاً كبيراً من الفلسفة واللاهوت يترجم الى السريانية ، وأقل من ذلك الى القبطية ، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابها بمجادلة كالتي جالبها اخوانهم في سوريا .

ولقد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهد ترجمة مثمرة ، وتعليقات وشرح . واذا كان ثمة متعة كبيرة في تتبع التاريخ الادبى لأمة من الأمم ، فإن يوجد عند المقارنة بها الا متعة ضئيلة في تتبع تاريخ ادب يقتصر على هذا النوع من النشاط ، لأن هذا التاريخ الأخير ان يكون عننذ أكثر من قائمة للأسماء ، وان التعليق والمقالة قد ينتحلان في الحقيقة حقولاً لها أصالة ، ولكن شيئاً من هذه الأصالة لا يظهر في هذا النوع من الكتابات السريانية . وان الامر ليليدو كان الطابع الاقليمي الذى تلا قطع العلاقة بالعالم الاغريقى قد حدد مجالهم تحديداً ضيقاً ، حتى اننا بالرغم من عثورنا على كتاب داثين ، لا نجدهم يستطيعون التقدم ابداً وراء صياغة النتائج التى وصل اليها الاقدمون صياغة جديدة مع تفاوت في الدقة .

ونجد الى جانب الفلسفة واللاهوت اهتماماً عظيماً بالطب ، وعلمى الكيمياء والفلك اللذين اعتبرا وثيقى الصلة بالطب ، لأن الفلك ، منظوراً اليه من الناحية التنجيمية ، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت ، والصحة والمرض . وكانت دراسة الطب شديدة الارتباط بمدرسة الاسكندرية ، لما الفلسفة نفسها فقد امتصها اللاهوت ، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين الى الانصراف الى العلوم الطبيعية . وقد ظلت مدرسة الاسكندرية القديمة - باعتبارها مركز دراسة الطب وما اتصل به - تتطور به دون انقطاع ، ولكن تحت ظروف مخالفة ، وكان يوحنا فيلوبونوس - او يحيى النحوى كما كانوا يسمونه - أحد المطبقين المتأخرين على أرسطو ، وأحد الأعضاء الأولى المسلطة في هذه المدرسة الطبية . وليس لتاريخ وفاته معروفاً ، ولكنه كان يعلم في الاسكندرية حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا عام ٥٢٩ م . والزعيم الكبير الذى يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجينى الذى اشتهر ببلن الفتح الاسلامى ، واتخذت كتبه متوناً مفضلة للطب . ولقد انشأ مؤسسو مدرسة الاسكندرية منهجاً تعليمياً لتدريب الأطباء ، فاختروا لهذا الغرض ستة عشر من كتب جالينوس ، وقد أعيد اخراج بعضها في صورة مختصرة ، واتخذت مادة للشرح في الحاضرات المنتظمة . وأصبحت المدرسة في الوقت نفسه مركزاً للبحث الأصيل ، لا في الطب فقط ، بل في الكيمياء والفروع الأخرى لعلوم الطبيعة . وهكذا أصبحت الاسكندرية قبيل الفتح الاسلامى مباشرة داراً كبرى للبحث العلمى ، فكان ذلك سوء حظ الى حد ما ، لأن التقليد السائد في مصر حول هذه الدراسات الى اتجاهات مضادة للمعرفة ، ومال بها الى استخدام السحر والشعوذة ، وهلم جرا ، ثم الى احداث انحراف تنجيمى بها . وأصبح ذلك فيما بعد عيباً كبيراً في الطب العربى كما يبدو في عصر متأخر ، حتى في مدينة « بادوا » في القرون الوسطى . ولم يكن ذلك خطأ الاسلام ، وانما كان أثراً من الاسكندرية . ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية ان ثمة طريقة اسلم وأصح ، ولكن الاسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الاسلامى ، ولو في نظر العامة على الأقل ، فكان ذلك عاملاً رئيسياً في تحويل البحث العربى الى هذه الشعاب التنجيمية .

ومن اشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بولس الأيجينى الذى كانت مؤلفاته الطبية أساساً لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية في القرون الوسطى عموماً ومنهم القسيس أمرون الذى ألف

متناً في الطب ترجم فيما بعد الى المريانية ، واصبح حجة شهيراً في هذه المادة . وكانت الاسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء ، فكثرت بذلك أما للكيمياء العربية فيها بعد . ويظهر من الدراسات الشاملة التي قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء في العصور الوسطى - باريس ١٨٩٣) أن المادة العربية يمكن أن تنقسم الى قسمين : أحدها مؤسس على الكتابات الاغريقية التي كانت شائعة في الاسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية ، على حين يمثل الثاني مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة . ويأتي بارتيلو بأربعة ثلاثة من القسم الأول ، هي كتب قراطس و al-Habid (١) وأوستانس ، وكلها يمثل الثقافة الاغريقية التي ازدهرت في الاسكندرية عشية الغزو الاسلامي .

وبينما يداوم الاسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به ، كانت الفروع البعثة للكائنات التي تتكلم اللغات الوطنية في آسيا اكثر اهتماماً بالمنطق والفلسفة النظرية . وربما كان من الطبيعي أن الميتافيزيقا - وهي قوية الصلة بمصر - قد ارتضت تعليقات يوحنا غيلويونوس أو النحوى ، وهو يعقوبى من نوع خاص . ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ايساغوجي لفوفوريوس باعتباره مدخلاً . ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة الى الانلاطونية المحدثه والتصوف في تناولهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت ، وكانت هيئاتهم تركز على الأديرة أكبر ارتكاز ، على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية ، ولو أنهم كانت لهم أديرة ، وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الدير وطرقه .

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية ، وأعظمها على الإطلاق . ولكن « مارأبها » - وهو زرادشتى الأصل ، وكان بطريكاً على النساطرة - أنشأ مدرسة في سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين ، ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٨ م) مدرسة زرادشتية في جنديسابور من أعمال خوزستان . وهو ذلك الملك الذي أعجب بالثقافة الهلينية التي حصل عليها خلال حربه مع سوريا ، واستضاف الفلاسفة الاغريق المنفيين حين أقفل جوستينيان مدارس

(١) حاولت أن أعثر على كتاب بهذا الاسم فلم استطع ؛ ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به المؤلف بصورته في الأصل - (المترجم) .

أثينا . ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الاغريقية والسريانية وحسب ، ولكنها جلبت كتباً في الفلسفة والعلم من الهند ، وترجمت الى البهلوية ، اى الفارسية القديمة ، كل ذلك . وفى هذه المدرسة تطورت دراسة الطب ، التى كان يقوم بتعليمها أطباء من الاغريق والهنود ، أكثر مما تطورت فى الجو اللاهوتى فى المدارس المسيحية ، ولو أن بعض اعظم معلمى الطب فى هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة .

ومن بين تلاميذ جنديسابور الحارث بن كلدة العربى الذى أصبح فيما بعد طبيباً شهيراً ، وابنه النضر الذى نكره ابن مسينا فى قانونه الخامس ، وكان عدواً للنبى محمد ، ومن بين المنهزمين فى غزوة بدر ، وقد قتلته على . وينكر الرازى وآخرون مؤلفين مختلفين فى الطب من الهند ، ولا سيما شلتاق وقلهمان ، على حين نجد كتاب السموم الذى ألفه شلتاق الهندى يترجم فى عصر متأخر الى الفارسية على يد « منكا » ، بأمر يحيى بن خالد البرمكى ، ثم الى العربية فيما بعد بأمر الخليفة المأمون . وترجم « منكا » الذى كان من أطباء هارون الرشيد كتباً من السنسكرىتية فى الطب وغيره . وقامت مدرسة وثنية فى حران الى جانب المدارس المسيحية والزرادشتية ، واسمنا نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئاً ، ولقد كتبت حران مركزاً للنفوذ الهلبنى منذ أيام الاسكندر الاكبر ، وبقيت ملاذاً للديانة الاغريقية حتى أصبح العالم الهلبنى فى عهده مسيحياً . ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئاً من الديانة البابلية القديمة التى بعثت بها متأخراً خلال القرون الاولى من العهد المسيحى ، فان ذلك قد غطى بطلاء من تطور الوثنية كما نقحتنا الاملاطونية الحديثة . حقا ان حران ترىنا الوقفة الأخيرة للوثنية الاغريقية والانلاطونية الحديثة على الصورة التى صورهما بها مورغوريوس ، وقد بقيتا هناك تحييان حياة قوية ، ولكنها منعزلة .

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهلبنى ونشره فى فارس والعراق التى أصبحت فيما بعد اقليما فارسياً ، كما كانت ثمة قوى ثانوية الى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم . ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزواتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الاغريقية ، من بينها النظام الاغريقى للحامات ، وقد قلده الفرس وتبعهم فى ذلك المسلمون الذين نشروا هذه الرماحية فى العالم الاسلامى ، حتى ان ما نسميه الآن الحمام التركى ليس الا خلفا للحمام الاغريقى القديم ، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الاسلام ، وانتشر على ايدى المسلمين . وجاءت هذه الجيوش معها كذلك باعجاب عظيم بطراز للبناء الاغريقى ، فكان المهندسون والصناع من انفس الغنائم التى رجع الفرس بها

من سوريا . وبواسطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز
الآغريقى ، وهكذا. نجد القرون التى سبقت ظهور الاسلام مباشرة
تشهد انتشار المؤثرات الهلينية انتشارا واسعا ثابتا فى كل شكل
من أشكال الثقافة المختلفة ، من علم ، الى فلسفة ، الى طراز بناء ،
الى رفاهاة الحياة . وحتى قبل هذا ، ومنذ أيام الاسكندر الأكبر ،
نجد أنه كان ثمة تمزج للمفرد الآغريقى ، حتى أن غرب آسيا كان مشبعما
بالفن الآغريقى ، وكان فى بعض الحالات يمثل تمثيلا فجأ ، او يضاف
اليه من العناصر الفنية الوطنية . وحين انتقضت يد السيطرة الأموية
ورجع السكان الوطنيون الى قديهم ، لم نجد حاجة بنا الى التساؤل
عما اذا كان ذلك يعنى بعنا للهلينية .

ولقد ذكرنا من قبل ايباس باعتباره معلما لبرسومة الذى
قاد الهجرة النسطورية الى بلاد الفرس ، وأعاد فتح مدرسة نصيبين .
وكان ايباس هذا هو الكوكب العظيم لمدرسة الرها فى أيامها الأخيرة ،
ويبدو أنه أول من وضع ترجمة سريانية لكتاب ايساغوجى
لفورفورىوس ، وهو المتن المنطقى المعترف له بأنه منسحل للأورجانون
لأرسطو . ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية للتربية
بين النساطرة ، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تماما بين اليمانية .

ولقد ظهر فى الوقت نفسه بروبوس الذى يقال أنه كان رئيس
كنيسة فى انطاكية ، فوضع تطبيقات على كتاب ايساغوجى
لفورفورىوس ، ثم على العبارة والسفصطة والتحليلات الأولى لأرسطو ،
فكانت هذه متونا مفضلة بين طلاب المنطق من متكلمي السريانية .

ويأتى كتاب هوفمان « العبارة فى السريانية (١) » بنص من تعليقه
على العبارة تليه ترجمة لاتينية له . والطريقة المتبعة هنا وفى كل الشروح
السريانية أن تأخذ نصا قصيرا لا يزيد فى الغالب عن عدد قليل من
الكلمات من النسخة المترجمة الى السريانية مما كتبه أرسطو ، ثم
تأتى بعده بشرح المعنى ، فيصل أحيانا الى عدد من الصفحات ، وأحيانا
الى ملاحظة مختصرة ، تبعا لصعوبة النص . وتلك أشبه بمعلم يقرأ
بصوت عال ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ . وقد أصبح
ذلك طريقة متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد فى تفسيراتهم للقرآن .

أما شرح إيساغوجي فقد نشره بومستارك (أرسطو عند السريان -
ليبيزج ١٩٠٠) ، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفاني
البروفيسور « هونكر » في المجلة الآسيوية في عدد يوليو - أغسطس
عام ١٩٠٠ .

وأعظم العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعني المتوفى عام ٥٣٦ ،
والذي كان مترجما ومؤلفا لكتب في الفلسفة والطب والفلك تتسم
بالاصالة . وكان مؤلفه في الطب أهم ما تركه ، وقد خلف أثرا باقيا
اذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما كتبه جالينوس . ولقد قضى زمنه
بالاسكندرية حيث استكمل معرفته بالاغريقية ، وتعلم الكيمياء والطب
في مدرسة الطب بالاسكندرية في بداية عهدها ، ولا يزال بعض ترجمته
لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطاني (تحت رقمي ١٤٦٦١ و ١٧١٥٦
مخطوطات) وفي الرقم الأخير جذاذات من « الفن الطبى » و « فوائد
الاغذية » اللذين نشرهما ساكو في فيينا عام ١٨٧٠ تحت اسم
Inepita Syriaca . ويأتى ساكو من رسائله في الفلسفة بنسخ
وضعها لايساغوجي ، وجدول فورغوريوس ، ومقولات أرسطو ،
وكتاب العالم المشكوك في نسبه ، وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب
De anima لأرسطو . ولقد كتب رسائل أصيلة في المنطق في كتب
سبعة هي الآن في المتحف البريطاني غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠) :
ويشتمل أحدها على المقولات ، ثم على النفس والاثبات ، والجنس
والنوع والفرد ، وعلل الكون في نظر أرسطو ، ومقالات دون ذلك .
أما في الفلك فقد خلف لنا نبذة من تأثير القمر مبنية على ما كتبه
جالينوس (انظر ما قيل عن ساكو) . ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس
بين النساطرة واليعاقبة على السواء ، واعتبرته الطائفتان حجة في الطب
والمنطق . ويبدو أنه كان مؤسسا لمدرسة سريانية في الطب أصبحت
أم الطب العربى ، ولا شك في أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه
ويشير اليه ابن العبري فيقول : « رجل فصيح وقدير جدا في الكتب
الاغريقية والسريانية ، وأعلم الأطباء بجسم الانسان ، ولقد كان في
الحقيقة محافظا على القديم في افكاره كما يشهد « التمهيد » ، ولكنه من
حيث الخلق فاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع » (ابن العبري : طبعة
أبيلوس ولاوى ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧) .

وفي نفس القرن عاش (احويمه) الذي أصبح في عام ٥٥٩ م اسقفا
على تكريت ، وجاء بشرح يحيى النحوى فجعله متنا للتعليم بين اليعاقبة
الذين يتكلمون السريانية ، ويقال انه ألف كتبها في حدود المنطق ،

وفى النفس ، وفى الانسان باعتباره عالما أصغر ، وفى تركيب الانسان من نفس وبدن ، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظا فى المتحف البريطانى (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات) .

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة فى القرن الميلادى السادس ، وقد كتب مؤلفا فى المنطق أهداه الى الملك كسرى ، ونشره م . لاند فى الجزء الرابع من *Analceta Syriaca* .

وبهذا نصل الى أيام الفتح الاسلامى . لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨ ، وتبع ذلك غزو العراق فى نفس العام ، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين ، وفى عام ٦٦١ قامت الدولة الاموية فى دمشق وحكامها من العرب ، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التى عاشت فى حرية تامة ، فكانت خاضعة فى دفع الجزية فقط .

ولقد كتب حنا نيشوع النسطورى فى عام ٦٥٠ رسالة فى المنطق (انظر كتاب بدج : توما المرغى : ١ ص ٧٩) ، وعلق على يحيى النحوى .

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة ، ولكن دبرهم فى تفسرين على جانب الفرات الايسر كان مركزا عظيما للدراسات الاغريقية . واشهر من تخرج فى هذا الدير ساويرس سينجت الذى اشتهر مشية الفتح الاسلامى . فلقد كان واضعا لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه الا جذافات ، وكتب على اقيسة التحليلات الاولى ، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها فى العبارة ، والمواضع الصعبة فى خطابة أرسطو (المتحف البريطانى : انظر ارقام ١٤٦٦٠ ، ١٧١٥٦) . أما فى الفلك ، فقد كتب عن أرقام الزيج ، وعن الأسطرلاب ، ، وقد بقي الكتاب الاول بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٤٥٣٨ ، ونشره سلكو (انظر ما سبق) . أما ثانيهما فى برلين *Ms. Sachau 186* وقد نشره « نو Nau » فى المجلة الاسيوية علم ١٨٩٩ .

ولقد أصبح اثناسيوس البلوى بطريركا يعقوبيا فى عام ٦٨٤ ، بعد ان كان تلميذا لساويرس سينجت . ويعرف اثناسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة سريانية من ايساغوجى لفورفوريوس

(الفاتيكان : المخطوطات الميريانية ١٩٥٨ . انظر تاريخ الكنيسة
لابن العبري . نشره ايلوس ولاي ج ١ ص ٢٨٧) .

وكان جيمس الرهاوى المتوفى عام ٧٠٨ م تلميذا لساوويرس
سينجت أيضا في نفس الدير ، ونصب أسقفا على الرها حوالى عام ٦٨٤م ،
وترك كرسيه عام ٦٨٨ م ، لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة
في أسقفية ، وقد امتزل في دير القديس جيمس في قيسون بين حلب
والرها ، ولكنه تركه ليعمل معلما في دير يوسيونوا في أسقفية
أنطاكية ، حيث « علم الترانيم الكنسية ، وقراءة الكتاب المقدس
بالاغريقية ، وبعث اللغة الاغريقية التي كان قد أهمل استعمالها »
(ابن العبري : تاريخ الكنيسة ج ١ ص ٢٩١) . وحين هاجمه اخوانه
الذين لم يوافقوا على دراسة الاغريقية هاجر الى دير « تل عيدا » حيث
أعد نسخة منقحة من اليشيتا (١) ، أو النسخة السريانية للمعهد القديم ،
وتشبه في أهميتها النسخة التي تسمى في اللاتينية Vulgate ، وأخيرا
عاد الى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر . وبقي كتاب له اسمه
Enchiridion يتناول العبارات المستعملة في الفلسفة في المتحف
البريطاني (تحت رقم ١٢١٥٤) .

وكان جورجيس الذي أصبح أسقف المرب عام ٦٨٦ م تلميذا
لأثناسيوس البلوى ، وترجم كل الأورجانون لأرسطو ، وبقيت منه
نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطاني
(تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح .

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذي يقع بين الانتشاقين وبين
الفتح الاسلامي ، وتكفي لظهور أن المجتمع الذي كان يتكلم السريانية
ظل مهتما في دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاه ، واهتم بالدراسات
الطبية والعلمية . وان ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطا عبقريا
أو أصيلا ، بل انه كان في أغلبه لا يزيد عن نقل لما وصل اليهم من
النصوص ، بأعداد ترجحات وتفسيرات وكتب شارحة لها ، ولكن
ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة . ولم يحدث الفتح الاسلامي أى تغير في
مجرى هذه الدراسات ، ولم يتدخل الأمويون في شئون المدارس ،

(١) أو البسيطة . وقد ترجمها ديولا أسقف الرها لليعقوب من الاغريقية الى
الميريانية .

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منزولين عن حكام العرب . وربما لجأ أحد رجال الدين الذين لا ضمير لهم ، أو الغاضبين ، الى الخليفة يستعديه على أحد زملائه ، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذي يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد . تلك كانت تجربة هنا نيشوع الذي أصبح بطريركا نسطوريا عام ٦٨٦ م . فلقد شكاه اسقف نصيبين الى الخليفة عبد الملك ، فعزل وسجن ، ثم تخذ به من فوق صخرة ، فلم تقتله السقطه ، ولو انها تسببت له في عرج شديد . ولقد اشفق عليه بعض الرعاة ، فأووه ، وعالجوه حتى ذهب عنه المرض ، فاعتقل بطير يونان قرب الموصل ، ثم عاد الى منجيبه البطريركي بعد موت اسقف نصيبين ، وبقي فيه الى ان توفي عام ٧٠١ م (ابن العبري ، تاريخ الكنيسة . نشره ايبيلوس ولاي ج ٢ ص ١٣٥ — ١٤٠) . وكتب الى جانب الصلوات والرسائل ومسيرة دلود كتابا في التربية حول « الواجب المزدوج للمدرسة » باعتبارها من جهة مكانا للتأثير الديني والخلقي ، ومن جهة أخرى مدرسة لتبليط العراست الانسانية (١) .

واصبح « مارابها » الثالث مطرانا نسطوريا حولي عام ٧٤٠ م اي ٦٣٣ هـ . فكتب شرحا على منطق ارسطو (انظر ابن العبري ج ٢ ص ١٥٣) .

وهنا نصل الى العهد الذي بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية ، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ، ولكن الدراسات السريانية لم تختف في التو واللحظة . وسيكون من المناسب ان نعد باختصار بعض الذين ظهوروا في العصور المتأخرة حتى أيام ابن العبري المتوفى عام ١٢٨٦ م ، وينتهي بسوته تاريخ الادب السرياني . ونحن نجد في آخريات القرن الثامن يشوع حينما اسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق ، وبعد ذلك بتليل كتب يشوع بخت مطران فارس في المقولات (انظر المجلة الآسيوية عدد مايو — يونيو ١٩٠٦) . أما حنين بن اسحق ، وابنه ، اسحق ، وابن اخيه حبيش ، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسة للمترجمين انشأها الخليفة المأمون في بغداد ، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الاغريقية وغيرها الى اللغة العربية ، وذلك عمل سنشير اليه مرة أخرى . ولكن حينما الذي كان مسيحيا نسطوريا انشغل ايضا بوضع ترجمات من الاغريقية الى السريانية ، ولقد اعد او راجع النسخ السريانية من

Cf. Assemsan Bo. iii, Part I. 154 and also an (Explanation of the Analytica), id.

ايساغوجى لفورفوروريوس ، ومن العبارة ، وجزء من التحليلات ، والكون والفساد ، والنفس ، وجزء من الميتافيزيقا ، وكتاب المرجز لتقولا الدمشقى ، وشروح الاسكندر الأفروديسى ، والجزء الأكبر من رسائل جالينوس وديوسكوريدس وبولس الايجينى وبقرراط ؛ ووضع ابنه اسحق أيضا ترجمة لكتاب النفس لأرسطو . ومما له مغزى أن هذا الكتاب مضافا الى شروح الاسكندر الأفروديسى بدأ حينئذ يحتل أهم مكان فى الدراسات الفلسفية ، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق الى علم النفس . والف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧ م) حوالى ذلك الوقت كتب طبية مختلفة بالسريانية والعربية ، وكان كحنين من جماعة العلماء التى جمعها العباسيون فى عاصمتهم الجديدة بغداد . وعاصر هؤلاء من كتاب السريان « نهها » أو « ايباس » الذى جمع الشروح التى تشرح أوردجانون أرسطو فى المنطق ، وه ابزود ، مؤلف المقالة الشعرية فى تفسير الفلسفة ، ثم بعد نسق من الكتاب الثانوين فى المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب) ابن صليبي فى القرن الثانى عشر الميلادى ، فكتب شروحا على ايساغوجى والمقولات ، والعبارة ، والتحليلات الاولى . وفى أوائل القرن القالى ظهر يعقوب بن شككو مؤلف مجموعة المحاورات التى يعالج الكتاب الثانى منها مسائل فلسفية فى المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا .

وتنتهى مجموعة الكتاب السريان بجريجوريوس برهبرايوس ، أو أبى الفرج (بن العبرى) ، فى القرن الثالث عشر الميلادى . وان كتابه المسمى « أناسى العين » (١) لموجز فى المنطق يلخص ايساغوجى ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة ، أو يشرحها . وأما كتابه « تدعيم الحكمة » (٢) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت . وله كتاب ثالث هو « زبدة الحكمة » (٣) وهو دائرة معارف فى فلسفة أرسطو ، ويظهر هذا الكتاب أيضا فى صورة ملخصة تحت عنوان « مسألة المسائل » (٤) . وكان هو الذى ترجم كذلك الى السريانية ما كتبه ديوسكوريدس ، وألف كتابا عن مسائل حنين بن اسحق الطبية ، وكتابا فى الجغرافيا عنوانه « معارج الروح » (٥) . ومع أنه كان أعظم حجة فى السريانية ، وظل

« The pupils of the eyes » . (١)

« The upholding of Wisdom » . (٢)

« The cream of science » . (٣)

« Business of businesses » . (٤)

« The ascent of the spirit » . (٥)

والاسماء العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يعثر على ترجمة عربية سابقة

لهذه الاسماء .

مرونا عدة في المكان الأول من الأهمية ، لم يكن في الحقيقة أكثر من جامع أنتج أعمالا لها طبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التي قام بها السلف .

ان الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التي تتكلم السريانية كانت لها ، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الاغريقي الى العالم العربي . ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما في الجو السرياني ، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلنيين ، قبل أن تصل المادة الى أيدي السريان . وكان معلوما في ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو منطق أرسطو ، وأنه — مظه مثل كل الدراسات الأخرى في أعمال أرسطو — كان يحسن أن يفسر تبعاً للشراح الأفلاطونيين المحدثين . أما في الطب والكيمياء ، فإن المنهج الذي في مدرسة الاسكندرية . كان يعتبر مرجعاً ، بل كان في أفضل صورته حين يبنى على ما كتبه جالينوس وبقرات ، وعلى تعاليم بسولس الأيچيني في طب الولادة . ولكن جانباً صوفياً كان في علم الاسكندرية متمزجاً بالتنظيم ، حتى أن بعض العقائير الخاصة كانت تؤخذ حين يكون بعض الكواكب في صعود ، وهلم جرا مما طبع الطب الاسكندري ثم العربي بطابع شعوذة لم يكن في صالحه ؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرية الازراء القديمة الى العلم العربي باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن باحتراس أكبر . ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيراً أصيلاً وقيماً قد تم في الطب والكيمياء ؛ ولو أنه من المحتمل أن ما كان في مصر من بعد عن الروح العلمية *obscurantism* قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة عن جالينوس والأطباء الاغريق .

وبهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الاسلامي قد تفرعت فروعها الفنية في ارض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية : (نيكلسون : زهاد الاسلام . لندن ١٩١٤ ص ٩) . وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طرق خمس :

١ — النساطرة الذين احتلوا المقام الأول (جالينوس وبقرات) ، باعتبارهما المعلمين الأولين للمسلمين ، وأهم من نقل النطب .

٢ — اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسي في تقديم أفكار الأفلاطونية المحدثه وصوفيتها .

٣ — الزرادشتيون الفرس ، ولا سيما مدرسة جنديسابور ، ولو أن هذه المدرسة كان بها عنصر نسطوري قوي .

٤ - الوثنيون الحرانبيون الذين ظهروا في وقت متأخر .

٥ - اليهود الذين يحظون بهذه المناسبة موقفا غريبا ، فلم يكن لهم
أى اتصال بتقاليد الفلسفة الأرسطوطاليمسية ، وكانت مدارسهم في
سوريا وقومباديتا مهتمة بشريعتهم التقليدية ، ويتأويل الكتاب المقدس
فقط . وبدأت الدراسات الفلسفية بعد ذلك عندهم ، فكتبت تؤخذ
من الفلسفة العرب . ولكنهم شاركوا النصارى في الميل إلى
الدراسات الطبية ، حتى أن الأطباء اليهود يظهرون في الأيام الأولى
للفقدان ، ومع هذا يأتى ترتيبهم بعد النصارى بلا شك . وهكذا نجد
من كتبوا في الطب ، ونذكرهم الدكتور ليكليرك في كتابه « تاريخ الطب
العربي » المنشور بباريس عام ١٨٧٦ م أسماء يضعها في القرن
العاشر الميلادى ، كما نجد تسعة وعشرين مسيحيا ، وثلاثة من اليهود ،
وأربعة من الوثنيين من حران . مع أن ثلاثة مسيحيين فقط يظهرون
في القرن التالى ومعهم سبعة من اليهود . وكان الطب في تلك الوقت
يتحول أكبر التحول إلى أيدي المسلمين .

الفصل الثاني العهد العربي

كان الاسلام في ضورته الاولى ديناً عربياً خالصاً . ويظهر من الجانب الديني من رسالة النبي محمد ، انه جهد في جمع القبائل العربية في الحجاز في اتحاد أخوي ، وفي ان يحد من عادة الرزية أو الغزاة أي قطع الطريق ، وأن يخلق مجتمعاً منظماً . وكان مرجح هذه الأهداف الدينية التي تأتير المدينة في النبي ، والى الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباهاً جدياً الا في مثل هذه الجماعة . ولقد جابهته في مكة معارضة دائمة ترجع في أساسها الى الغيرة ، والنزاع القبلي ، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوي ، وكانت المدينة مدينة بمعنى يختلف تماماً عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة ، فقد تطورت حياتها الى حياة مدنية وان كانت بدائية دون شك فهي متقدمة جداً عن الظروف في مكة ، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الأراميين اليهود . وبدأ النبي في المدينة يدرك الفرق الذي جاء عن التأخي بين الناس في حياة اجتماعية منظمة ، في مقابل عدم التماسك الذي في الحياة القبلية القديمة ، ثم ما يتبع ذلك من فرق في تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين . وهذا الفرق الأخير لا يرجع الى الحياة المدنية ، ولكنه كان يرجع مباشرة الى التأثير اليهودي ولو ان الأحوال في حياة المدنية كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة البحث النظري في أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأوغل في البداوة . ويبدو أن العرب القدماء قد قبلوا فكرة اله واحد أعلى ، ولكنهم لم يبحثوا فيه الا قليلاً ، فهم لم ينظروا الى اله الأعلى باعتباره داخلاً في مصالحهم الشخصية التي كانت تتعلق فقط بالالهة القبلية الصغرى التي كان يقرع منها أن تنظر بعين العناية الى الشؤون القبلية ، وكانت تلام لوما شديداً اذا بدا انها مهملة في رعاية مصالحها . ان رجل الصحراء لم يكن يميل الى التفكير الرفيع في اله كما ينسب اليه أحياناً ، ولم يكن يبدي أي تبجيل للأعضاء الصغار في مجمع الآلهة . ولقد صانف النبي أعظم صعوبة في فرض المحافظة على الصلاة بين العرب ، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيراً في الوقت

الحاضر . اما في المدينة ، فان النبي اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيراً ، وكانوا يعطفون على الميساءى التي تعلمها من مصادر تشبه شبهاً كبيراً ما أخذوا عنه من مصادر (١) .

ولقد أضلّف النبي من ثم جانباً دينياً في المدينة الى العمل الروحي الذي شغل به من قبل . ولم يكن ذلك تغييراً شعورياً للموقف ، وانما كان توجيهاً لعمل ثانوى بدأ ، انه يعود بأكثر نفع على ما قام به فعلاً من عمل . وان مفتاح السر في ذلك لى الصورة المدنية ٤٩ - ١٠ : « انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم » . كان ذلك نداء الى عرب الحجاز ان يكفوا عن التنازع ، وان يتحدوا في رباط الأضرة . وأن مثل هذا الاتحاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومثلهم الصق بالحرب ، فلا يميلون الى فنون السلام ، لابد ان يخلق موقفاً عدائياً تجاه الذين لبسوا من هذا المجتمع . فهل كان هذا الموقف العسكري جزءاً من خطة محمد ؟ ان الجواب على هذا يجب ان يكون بالنفى ، وان المشروعات العسكرية للإسلام في حياته الأولى لم تكن جزءاً من خطته الأصلية ، وان النبي وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفاً متردداً متشككاً في هذه المشروعات . وواضح انهم أرغوا على هذا الموقف أرغماً ، وانهم لم يتجهوا اليه الا مع التردد . وكما يقول لا مائن :

« لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز . ونجحت تعاليم محمد في تكوين جيش أكثر عدداً ، وأحسن تنظيمياً من أى جيش آخر . رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت . ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتاً طويلاً أن تقوم بعمل ، أضف الى ذلك أن الاسلام حين فرض على القبائل ، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديد ، او تجمعت ببساطة في دولة المدينة التي كانت في دور التكوين — وقد كان تأليف القلوب يرمى الى هذه الغاية — وأنهى الاسلام كل مظاهر الحياة البدوية ، وقرر ان يقضى قضاء مبرماً على أقل تقدير على عادة الرزية (قطع الطريق) التي كانت متأصلة في هذا المجتمع ذى الفوضى القبلية . وكان لابد من انتظار رؤية الطوفان ، وهو محجوز مؤقتاً ، يفيض على اقاليم الحدود . فكم اعتمد محمد في تحقيق غايته على جهودهم ؟ لقد أصبح من الصعب

(١) لعل المؤلف مع حسن الظن به يقصد المصدر السماوى الذى شرحه الانبياء

ان يدافع المرء عن هذا الراى الذى حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن ، • (لامانص : مهد الاسلام ، روما ١٩١٤ ، ص ١ ، ص ١٧٥) •

كان الموقف العسكرى فى غزو مكة نتيجة حتمية لظروف ماهرة . كان المكيون اعداء معتدين ، وارتضوا لانفسهم موقفاً اضطهاديا ضد الذين قبلوا الدين الجديد . وحين كانت قبيلة قريش التى ينتمى اليها محمد فى دور الصعود كان اعتناقها الاسلام ضرورياً لتقدم الاسلام فى الحجاز ، لان دفاع قبيلة قوية عن الاسلام كان امراً جوهرياً . وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق فى مكة ، وهو البيت الذى ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة . والى جانب ذلك كان محمد يرغب فى ان تتبعه قبيلته ، لان رسالته كانت اليها اولا . ولو ان المعارضة المكية لم تنهزم ، لما كان الدين الاسلامى اكثر من دينانة محلية فى المدينة ، وحتى على هذا الوضع كان لا بد ان يظل دائماً على أهمية الدفاع • ولا شك فى ان الجهاد كنظام انما يبنى على تقاليد هذه الغزوة ، ولكن مثل هذه الحرب اقرب الى المشروعات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية ، وهى المشروعات التى كانت نهاية تطود ما كان النبى نفسه ليتوقعه . وان تصدى هرقل كان نفس الطابع فمع اننا ربما ملنا الى قبول نص الحديث الذى رواه البخارى ، فلا شك فى انه ثمة بعض التحدى • فكان هرقل قد اتم اعادة فتح سوريا منذ وقت قريب ، وقد شملت الأرض التى اكتسبها جزءاً كبيراً من الصحراء السورية التى تشكل وحدة جغرافية مع بلاد العرب ، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز .

لقد أصبح الاسلام ديناً ذا طابع عسكرى لانه انتشر بين العرب فى الوقت الذى بدمو فيه يشتغلون بالتوسع والفتح ، وبدا هذا الاشتغال قبل ان يتخطى محمد المرحلة الأولى الروحية الخاصة من رسالته . ويبدو ان السبب الوحيد فى ان الجهود العربية الأولى لم تلحقها الجهود الأخرى لحوقاً مباشراً ، ان العرب دهشوا لنجاحهم ، فلم يكونوا على استعداد لجنى ثماره • ولقد تكونت جاليات عربية منذ وقت مضى فى الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الامبراطوريتان الفارسية والبيزنطية ، ولكن زحف هذه الجاليات تم تحت ستار السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين • واستقرت قضية - وهى قبيلة من العرب الحبيريين - فى سوريا ، واعتنقت المسيحية ، وعهد اليها الامبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا (المسعودى ج ٢ ص ٢١٤ - ٢١٥) ، وقد تغلبت قبيلة سليج

على هذه القبيلة (نفس المرجع ٢١٦) ، ثم تغلبت عليها مملكة غسان العربية ، فاعترفت بامبراطور بيزنطة سيداً لها ، على حين أعترفت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسي . وحين وقعت الاضهادات على النبط في مكة فيما بين ٦٠٤ ، ٦١٠ م ، استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسرى غرويز ملك فارس هزيمة منكرة ، وكان قبل ذلك بسنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا - الاقليم البيزنطي . وأوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للامبراطورية الفارسية بل والبيزنطية أيضاً على ما يظهر ، كلنا موضع طعن ، وأن أي جهد صامد ربما وضع ثروتهما بكل يسر تحت تصرف العرب .

ان الغزوات الاسلامية في القرن السابع الميلادي تشكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التي كان اول ما اشار اليه التاريخ منها هو ذلك الذي انتهى بانتهاء الامبراطورية البابلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٢٥ عاماً . وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات في يد العرب الذين يمثلون اصل الجنس السامي ، اى السكان الرحل الى حد ما في المرتفعات القاحلة في غرب آسيا ، وهم الذين كانوا يميلون دائماً الى نهب سكاك الحواضر المستقرين المتمسكين في وديان الأنهار ، وعلى سفوح التلال .

« ان النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطئ الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريباً من البحر ، كان هو حدود الحضارة (بالقوة وبالفعل) في غرب آسيا . ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد في غرب آسيا طوال التاريخ تمييزاً قديماً بين الزراع المتحضرين في السهول والتلال الواطئة وبين البادين في الجبل والصحراء . ويندر في الممالك الكبيرة التى نشأت في هذا الاقليم أن تجدها ذات سلطة وراء حدود المنطقة المزروعة ، أما الجبل والصحراء ، فهما عالم آخر ، لا يستطيع المتحضرين في احسن الأحوال أن بطاوه الا بقدم غير راسخة . وان المجاورة القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين كانت تهديداً مستمراً . فهو اقليم موضوع يمكن أن تهبط عليهم منه فصائل المخربين عند وجود أى ضعف في الحاجز الذى يفصل بينهما . أما في احسن الأحوال ، فإن هذا الاقليم يضايق الحكومة اذ يكون مهرباً وأرضاً للتجسس لجميع أعداء النظام القائم . (بيفان : امرة السلوقيين ج ١ ص ٢٢) »

والبدو هم الذين ظلوا يفضلون التنقل لأنهم يحتفرون الزراعة .
ولا يميلون الى الحياة المستقرة ، ولا سيما حياة المدن . وهم ككل
الأجناس التي في مثل هذه المرحلة من التطور يجدون متفكسا متشابهة
ان ينشطون في الحروب القبلية وحملات النهب . ونجدهم منذ بداية
عصر التاريخ شديدي الرغبة في ثروة المجتمعات المستقرة التي في متناول
يدهم ، ويظهرون في أقدم الوثائق بمظهر عصابات اللصوص . ولقد
تلا الاستقرار في بعض الأحيان حملات النهب ، وتعلبت القبائل الغزائية
ثقافة من استقروا بين ظهرانيهم . وإن كل الجماعات السامية فيما عدا
العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السابع الميلادي ،
وتتميز كل واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى ، كما تتميز كلها
من الجنس الأصيل بحسب المؤثرات الثقافية التي ترجع الى السكان
الأصليين في الأرض التي دخلوها . ولقد بقي العنصر العربي نفسه بعيدا
عن كل ذلك ، فكان البقية المثالية للظروف البدائية ، ولو انه لم يخل
خلوا مطلقا من رد فعل هذه المؤثرات . وكان الشيء الوحيد الذي يحد
من هجمات القبائل البدوية على هذه الأراضي المجاورة التي
هي حصل الطمع هو القوة العسكرية من جانب من يحاولون خلق
حاجز لحماية المجتمع المستقر في الأراضي الزراعية . وكان كل توسع
عربي يرجع ببساطة الى ضعف القوة التي تحاول أن تحول دونهم ،
فلم يكن يرجع الى ضغط الجوع الناتج من فقر بلاد العرب ، ولا الى
الحماسة الدينية .

وكانت الإمبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية في القرن
الميلادي السابع هما الإمبراطورية البيزنطية ، والإمبراطورية الفارسية ،
وكانت كلتاهما في كل مظاهرها غنية ثلثة الفخام ، ولكلها كتلتها
في الحقيقة قد أضعفتها المؤثرات الخارجية والداخلية المتشابهة في
كلتيهما . أما من الخارج ، فقد هزتها الحروب بقوة خلال القرون ،
حيث كانتا تتنازعان السيادة على غرب آسيا . وتعرضت كلتاهما
لهجمات خلفية من أعداء بربريين . وأما في الداخل ، فقد كن لكتيها
تركيب اجتماعي سيء للغاية ، ولو أن التفاصيل تختلف في كل منهما عنها
في الأخرى . ففي الإمبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة
كله على الطبقات الوسطى Curiales ، وكانت الجيوش مكونة من الغرباء
المرتزقة . وفي الإمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفي المترتب كل
تطور طبيعي . وفي كل منهما كنيسة رسمية مشغولة بالاضطهاد الفعلي ،
ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة .

ولقد جاء الفتح العربى مفاجئاً تماماً ، ففى السنوات التى بين ١٤ و ٢١ من الهجرة (٦٣٥ - ٦٤١ م) استطاع العرب أن يملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس ، وهم مدينون للإسلام بالعمل الموحد الذى جعل هذه الفتوح ممكنة ، ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا النبى اعماله - ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش - وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم ، وهم مترددون غير معارضين . وقد نظر كثير منهم الى هذا النجاح الكبير بقلق حقيقى جداً . فحين رأى الخليفة الثانى عمر ذلك العدد الكبير من السجناء والأسارى من جلواء ببلاد الفرس يفيض على بلاد العرب صاح : « اللهم انى أعوذ بك من اولاد سببايا الجلوليات » (أبو حنيفة الدينورى : الأخبار الطوال) .

ولقد كان المجتمع الاسلامى فى ذلك الوقت مكوناً من ثلاث طبقات :

١ - « المؤمنون الأولون » ، أى الصحابة ، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الاسلام فى المحل الأول وطمعوا فى أن يؤاخى هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين ، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم . وكان لهؤلاء المؤمنين خطرهم على قلة عددهم .

٢ - الجانب العربى المكون من اعتنقوا الاسلام حين ظهرت قوة محمد بعد فتح مكة ، وقبلوا القيادة الاسلامية لأن محمدا وخليفته الأولين من بعده كانوا فى قوة متزايدة ، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الاسلام . وربما ذهب هؤلاء الى الحرب تحت لواء « أى قائد كء » حالما يظهر لهم أن الامبراطورية الفارسية والافريقية ضعيفتان . وكان فى غير صالحهم أن يستتبع اتحادهم تحت لواء أى قائد اعتناق دين جديد . وعلى رأس هؤلاء العرب الديويين البيت الأموى من قبيلة قريش ، والشئ الوحيد الذى جعلهم يبقون على عقيدة الاسلام فى نفوسهم أن النبى نفسه كان من قريش ، فكانت هبة الاسلام بمعناها هبة قريش ، التى أصبحت أرسقراطية . ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا غرورهم الشخصى - وهو عامل قوى دائماً فى النفسية نصف المتهدنة ، حتى لقد استطاعوا أن يصلوا الى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى - فان ذلك ساعد حتى على استدامة الغيرة القبلية التى سادت قبل الاسلام ، لأن سيادة قريش كانت تجابه معارضة من منسحين كثيرين . ولقد كان هذا الجانب العربى ولا يزال فى الغالب - غير مبال بالدين .

« ان العربى الاصيل فى الصحراء شك ماذى فى قرارة نفسه ، وسيظل كذلك . وان فكاهه الشديد الواضح اللهاج ان كان ضيقا نوعا فهو يقظ دائما فى ناحيته الخاصة ، فلم يكن محبا للاستطلاع ، ولا مصدقا بالنسبة لغير الماديات والمحسوسات . وان طبيعته التى تصطبغ بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكانا ولا حاجة لاله ان كان قويا يقى عباده فهو يتطلب محافظة على الشعائر ، وانكارا للنفس » (براون : تاريخ الادب الفارسى ج ١ ص ١٨٩ — ١٩٠) .

ولم يكن العربى على استعداد لان يعترف للغريب المتهور بالاخوة ، ولو اعتنق الاسلام . وان فتح البلاد الاجنبية كان يعنى بالنسبة له الحصول على ضياع واسعة غنية وعلى نفوذ غير محدود . وكان المغلوبون فى نظره قطين ارض ، يستعملون كوسيلة لجعل الاراضى المستوى عليها اكثر انتجا . وترك للمغلوبين ان يختاروا بين اعتناق الاسلام ودفع الجزية ، ولكن الامويين لم يشجعوا اعتناق الاسلام ، لاعتبارهم ذلك ضارا ببيت المال ، ولو ان الحجاج بن يوسف القاسى المكروه المتوفى عام ٩٥ ارغم حتى المهتدين الى الاسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعة .

٢ - والطبقة الثالثة مكونة من الموالى ، وهم المسلمون من غير العرب ، ويعتبرون من الناحية النظرية اخوانا للعرب ، وعوملوا هذه المعاملة فعلا من جانب المؤمنين الاولين ، ولكنهم فى نظر العرب من طراز الامويين يعتبرون قطينا . ويالنظر الى الانتشار الواسع الاسلام لتزايد هؤلاء الموالى تزايدا سريعا ، حتى اصبحوا غالبية عظمى فى العالم الاسلامى فى القرن الهجرى الثانى .

وكان الخليفتان الاولان من المؤمنين الاولين الذين كانوا اصحاب النبى فى هجرته من مكة . اما الثالث — عثمان — فقد كان كذلك من اصحاب النبى ، ولكنه كان ضعيفا ، وكان يتقرب فوق ذلك الى البيت الاموى الذى كان حينئذ يحتل مكان العنصر الارستقراطى فى مكة . فلما لم يستطع ان يحرر نفسه من المحسوبية — وتلك نقیصة من نقائص العرب — جعل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس غنيمة للطموحين من اهل بيته ، وهكذا اصبح مسئولا عن تحويل الدولة الاسلامية الى الصيغة الدنيوية ولما اغتيل فى عام ٣٥ من الهجرة ، ولى الخلافة من بعده على ابن امى طالب احد المسلمين الاولين ، وابن عم النبى ، وزوج ابنته :

ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء على مقاليد الخلافة ، فكانت هذه الاضطرابات حقيقة واقعة بان العرب الحنويين الذين كانوا تحت امرة معاوية الاموى والى الشام رفضوا الاعتراف بخلافة على ، واعتبروه وثيق الصلة باغتيال عثمان ، او انه آوى قتلته على الاثر . وان الخوارج من ناحية اخرى - وقد ادعوا انهم يمثلون المؤمنين الاولين ، وان كانوا فى الحقيقة عربا من شبه الجزيرة وامصار العسكر الذين يحسدون الامويين على قوتهم وثروتهم - قد عضدوا علياً فى مبدأ الامر ، ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك ، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله فى عام ٤١ من الهجرة .

وعند موت على اصبح معاوية خليفة ، واسس الدولة الاموية التى حكمت من عام ٤١ الى عام ١٣٢ من الهجرة . وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية اولاً ثم اسلامية فى الدرجة الثانية فقط . وهذه الفترة هى العهد الثنى من تاريخ الاسلام ، حيث توارى دين النبى فى الخلف ، واعتبر العربى نفسه غازياً يتسلط على رعيته . ولم يكن ثمة اجبار للرعايا على اعتناق الاسلام فى الحقيقة الا فى عهد عمر الثانى (٩٩ - ١٠١ هـ) ، والا فان اعتناق الاسلام لم يصادف تشجيعاً ، وذلك لاعتباره ضاراً بالجزية التى تجبى من غير المسلمين . ولم تكن هناك محاولة لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك (٦٥ - ٨٦ هـ) الذى بدأ بمسك عملة عربية ، وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالارمنية أو الفارسية أو القبطية ، حسبما تقتضى الظروف المحلية ، ويبدو أن تحويل ذلك الى اللغة العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين . وحين أصبحت اللغة العربية أداة رسمية فى الشؤون العامة كان ذلك سبباً فى تعميم استعمالها عند الناس ، تحت دافع الراحة والمنفعة الشخصية . وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المهتمين الى الاسلام فى الصلاة ، أما الآن فلا بد لكل من يتصل عملهم بجمع الضرائب أو اجراء العدالة من أن يتعلموها بدقة . ثم أصبح ذلك فيما بعد امراً فى غاية الاهمية ، حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر فى العالم الاسلامى جميعه .

وكان العرب باعتبارهم حكاماً لسوريا على صلة بثقافة مكتملة تأثروا بها من طرق مختلفة : من تركيب المجتمع ، الى النظام الاجتماعى فى عهده ، الى الفنون والصناعات والحياة العقلية . وكان النفوذ الاغريقى وثيق الصلة بهم ، ولكن كثرة ثمة عنصر فارسي قوى على صلة بهم كذلك . ولما كان الرسميون المحليون فى سوريا قد تملسوا جميعاً .

بالتطرق المستخدمة في الإمبراطورية البيزنطية ، ظلوا يعملون في وظائفهم ، ولكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت النفوذ الأيراني . ومع كل ذلك نجد النفوذ الفارسي حتى في أيام الأمويين قويا جداً في التنظيم السياسي . لقد كانت الحكومات في مصر وسوريا قبل ذلك اقلية تعتمد على الحكومة المركزية في بيزنطة وتتبعها ، ويأتيها الموظفون من بيزنطة ، ولا سيما في الوظائف العليا ، وكانت الحكومة الفارسية من جهة أخرى متكاملة في نفسها ، منظمة تنظيمياً كاملاً في كل أجزائها ، ومنها السلطة المركزية العليا ، وكانت البنية البيزنطية للدولة الإسلامية ، إلى حد ما ذات طابع تجريبي حتى سقوط الأمويين ، ثم أصبح النفوذ الفارسي بعده غالباً ويظهر أن الحكام قد تركوا التفاصيل تركاً تاماً للرسميين الذين تحت أمرتهم ، فوفق هؤلاء بين بعض العناصر التي استطاعوا أخذها من الإدارة الاقلية وبين حاجيات الدولة .

ان الخلافة في عهدها الأول قد رأت أن تبقى على نظام الضرائب الذي كان معمولاً به فعلاً ، كما استخدمت طرق الجباية المسائدة في تحصيل الجزية ، وهذا هو الجانب الذي أثار السخط على النظام الأموي . وكان العرب يتصرفون كما لو كانوا أصحاب ثروة لا تنفد ، وتلك صفة الكثيرين من يوسرون فجأة بعد عسر ، فكان كل حاكم يشتري ولايته من الدولة ، وأصبح من العادات المألوفة بالنسبة له أن يفرض مبلغاً من المال يدفعه للحاكم السابق ، ثم يصبح هو حراً في جباية ما تكن جبايته من رعاياه العزل ، ليعد عدته ليوم تفتيحه فيه فرض الجباية . وكسبت الظروف السيئة للغاية في نظام الأمويين المالي أحد الأسباب الرئيسية لسقوطهم . روى المقرئ عن أحد شيوخ الأمويين أنه قال حين سئل عن سبب سقوطهم : « أنا شغلنا بلذائنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا ، فظلمنا رعيتنا فبغضوا من انصافنا ، وتمنوا للراحة منا ، وتعمول على أهل خراجنا فغفلوا عنا ، وغربت ضياعنا فغفلت بيوت أبوالنا ، ووثقنا بوزرائنا ، فآثروا مرافقتهم على مبالغتنا ، وأهضوا أمورا دوننا أخبوا عليها عنا ، وتأخر عطاء جنفنا ، فزال طاعتهم لنا ، واستدعاهم أعلامنا فغفلوا معهم على حريتنا ، وطلبنا أعدائنا فمجزنا عنهم لئلا نقصارنا ، وكان استتار الأخبار عنا من أوكد أسباب زوال ملكنا » (المصعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٩ ط ١ دار الرجاء بمصر) .

ومن ثم لا يكون من التحاليل أن نقول أن العرب في العصر الأموي لم يتعلموا شيئا من فن الحكومة تقريبا ، ولا من عمل الإدارة ، وإنما وقفوا موقف الغتيان الوارثين المسرفين الذين يتركون التفاصيل لرجال أعمالهم ، ويعتنعون بتجديد الإيرادات .

أما بالنسبة للقانون المدني فإن الأمور كانت تبدو في صورة أخرى ، فهذا القانون المدني مؤسس على التركيب الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع ، وكان هذا التركيب يختلف في الأقاليم المفتوحة عما كان سائدا في بلاد العرب ، حتى أن ذلك قد جذب انتباه العرب إليه بالضرورة أضته إلى ذلك أنه لم يوجد في الإسلام في عهده الأول حد فاصل واضح بين القانون الشرعي والقانون المدني ، حتى كان الميراث والعهد وما أشبه ذلك من أمور تخضع عند العرب لتوجيه شريعة الله التي أوحاها إلى النبي ، ولاجازتها . وهكذا تشتمل الصورة الرابعة من القرآن (٢) - وهي من أخريات ما نزل بالمدينة - على عبارات تتصل بتشريع الولاية والميراث والنكاح ، وما يتصل بذلك من موضوعات ، طبقا للظروف الاجتماعية السائدة في المدينة . ولكن العربي الفاتح في الأقاليم الاغريقية والفارسية اضطر إلى علاج أمور أكثر تعقدا لم يتكلم عنها الشرع الموحى به ، وإن اشتمل على ما يمس الموضوع ، حتى أنه لا يمكن علاجه مع قطع النظر عن الوحي . ولقد بدا من المستحيل أن نصرف النظر عن تعاليم الوحي ، وإن نضع في مكانها تشريعا اجنبيا ، ومع أن ذلك قد حدث في الامبراطورية العثمانية الحديثة إلا أنه لم يقع دون احتياجات كثيرة صارخة . أما في القرن الأول فما كان يمكن السكوت على ذلك ، لأن كل فريق كاره كان يستخدم ذلك لتفتيت الدولة الاسلامية التي لم يجمعها معا إلا هبة ما تركه النبي . وربما ملنا إلى افتراض أن الامويين ما كانوا ليتزددوا في محاولة هذه التجربة ، ولكنها كانت خطرة جدا . وكان الحل الوحيد غيبا عدا هذا أن يتوسعوا في القانون السهلوي ، حتى يشمل مطالب جديدة . وقد حدث هذا في العصر الأموي بإضافة غسند ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروى ما قال النبي وفعل في ظروف لم تخطر له أبدا . وليس من الضروري عند وصف هذه الأحاديث بالصنعة أن ندعى أنها اخترعت اختراعا ، ولو أن الكثير منها كان كذلك ، حتى ليبدو منه دافع واضح هو الزيادة في امتيازات الفئة الحاكمة وحقوقها أو تأكيد التفوق القبلي لقريش ، وهلم جرا . ولكنها في أغلب الأحيان مبسطة بمعنى أنها صنعة قانونية تصحح - وهي على حق - خطأ القانون القائم للوصول إلى العدالة . ونحن عرضت ظروف جديدة جادة تامة كان يثار السؤال الآن : « ما الذي كان يمكن أن يفعله

النبي في هذه الحالة ؟ ان اصحاب النبي الاولين الذين نشأوا في نفس البيئة التي نشأ فيها ، والذين كانوا على ثقة من ان نظرتهم كانت في جوهرها من نظرتهم لم يكونوا يتريدون في تقرير ما كان يمكن ان يفعله او يقوله ، وكانت مقالاتهم يقينية الصواب تقريبا (أ) ولكنهم وضعوا نص مقالاتهم — او وضعت عنهم من بعدهم — كما لو كان ذلك هو ما فعله النبي فعلا او قاله . وحين طرأت مسائل جديدة في الاجيال اللاحقة بعد ذلك لم تكن هناك صعوبة في قبول افتراض ان النبي كان سيرضى الحل المعقول العادل الذي اقترحه المشرعون الرومانيون . وحدث في النهاية ان اشتملت الشريعة الاسلامية على جزء كبير من القانون المدني الروماني (انظر القانون المدني والتجاري التونسي لسانقيلانا . ط . تونس ١٨٩٦) . ولسنا نفترض ان حكاهم العرب وقضايتهم قد درسوا القانون الروماني ، ولكنهم قبلوا احكامه كما وجدوها في سوريا ومصر فقط ، وهكذا تعلموا مبادئه العامة من استخدامه في المحاكم المدنية التي كانت موجودة . وتوجد في اماكن كثيرة مادة يمكن الرجوع بها الى مصادر زراشتية او يهودية او بوذية ، ولو ان هذه المادة خاصة بالشعائر والغيبيات ، ويظهر منها كيف نشرب الاسلام عناصر كان على اتصال بها . ولقد كان القانون الروماني هو المصدر الرئيسي فيها يختص بالحاجات الفعلية للقانون المدني ، وتستوعب هذه الحاجات جزءا كبيرا من السنة (بتشديد مع ضم السنين وتشديد مع فتح الذون) .

ولم يبدأ المسلمون خلق دراسة علمية للفقهاء حتى نهاية العصر الأموي ، كما لم ينظروا بالعين الفاحصة في الاحاديث ، وينظموها الا في ذلك العهد . اما الفقهاء فقد كانت له في البداية مدرستان . احدهما سورية ، والاخرى فارسية . فاما المدرسة السورية فقد وضعت فقهها بزعامة الأوزاعي المتوفى عام ١٥٧ هـ ، وكانت تعاليمها تسود في أنحاء العالم الاسلامي التي كانت تحت الحكم الروماني . واما المدرسة الفارسية ، فان اصلها يرجع الى أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ . ولقد مرض فقه أبي حنيفة تلميذه أبو يوسف القاضي المتوفى عام ١٨٢ هـ . وهو كبير قضاة هارون الرشيد ، حين انتقل مقر الحكم الى العراق على يد العباسيين ، ولهذا الفقه مزايا لا نهاية لها اذا قيس بالمدرسة

(١) القائل هذا الاستحسان يعتبر اصطلاحا للحديث ؟ في الاحاديث النبوية قد نشأ منها فن خاص لتمحيصها واستيعاد الموضوع منها . وللمفرد الأموي قريب الى عهد الرسالة ، حتى يصعب ان تتصور قبول العلماء فيه لحديث موضوع . ولكن المستشرقين يفترون ما وسعهم الاقتراء للظن في الاسلام .

السورية - وأصبح هذا هو الفقه الرسمي لقصور العباسيين . ولا يزال يسود في وسط آسيا وشمال الهند ، وحيثما تغلب العنصر التركي ، على حين انقرض الفقه السوري . ان فقه أبى حنيفة لمثل تنقيحاً جيداً معتدلاً للطريق المستعملة فعلاً باعتبارها توسيعاً للقانون الاسلامي ، ليشمل حاجات الدنيا المعقدة المتقدمة . ان الفقهاء في العصر الأموي كانوا يلحقون بالقانون الاسلامي أي خطأ يشاعون تحت اسم « الرأي » الذي كان يقصد به تطبيق حكم جاء من تهرس بظروف القاسون الروماني ليميز ما هو عادل ومعقول . ولم يلحق أي معنى سييء في هذا العهد المتقدم بفهم فكرة الرأي التي تتبنى على النظرية القائلة ان الذكي يستطيع بما له من حذق ان يدرك الصواب والعدل في أية مسألة ؛ وهكذا يدعى ان ثمة مقياساً موضوعياً للصواب والخطأ يستطيع ادراكه بالبحث الفلسفي ، وتلك نظرية يبدو منها نفوذ الأفكار الاغريقية التي يشتمل عليها القانون المدني (١) . ولكن العصر العباسي شهد رد فعل سلفي يميل الى الحد من حرية استعمال الرأي ، ويبدو هذا الحد المذكور عند أبى حنيفة . ففي فقه أبى حنيفة نجد الاهتمام بكل نص ايجلي في القرآن يمكن ان ينطبق على القانون المدني ، ولم يستشهد بالحديث الا الى حد محدود . أما القياس فقد استخذه الى حد أبعد كثيراً ، ولكن معناه عنده ان تقاس الظروف الجديدة على سوابقها التي انطبق عليها القرآن . وكذلك استخدم ما سماه « الاستحصان » ، ومعناه ما يبدو فيه العدل والصواب ، ولو خالف النتيجة التي يمكن استنتاجها من القانون السماوي . فلم يقل باستعمال ما يمكن ان يسمى « رأياً » الا في هذه الحالة الأخيرة فقط . وهذا الاستعمال محصور حصراً دقيقاً في توخي المسلك الضروري لتوقي الظلم الواضح . وان فقه أبى حنيفة بالصورة التي عبرنا عنه بها هنا أوسع وأسهل وأقرب الى العقل من أية نظرة في الفقه الاسلامي . ولكن من الخطأ ان نفترض انه لا يزال سهلاً وأقرب الى العقل ، لأن « المستحسن » قد تحجر على مر الزمن في سورة سوابق ؛ فأصبح مذهب أبى حنيفة يعبر عن هذه التقرارات الثابتة التي وصل اليها الاسلام الأول في القرون الوسطى دون مرونة ، ويشبه تلك النظرة الانجليزية الى العدالة . فان هذه النظرة في القديم كانت تبدو منها الاصول الفلسفية للعدالة حيث تصحيح اخطاء القانون

(١) يمكن بهذه الطريقة ان يدعى المصنفون اثرًا اغريقيا في كل شيء من الحياة الفكرية لغير الاغريق ولقد كان على العرب والمسلمين ان يبتدوا الاجتهاد في امور دينهم ومجتمعهم حتى لا يرحمهم المستشرقون بعد ذلك بالتأثير بالاغريق .

العام . ولكن يظهر من التطبيق الحديث أن هذه الأصول قد تحجرت في صورة سوابق لها ، حين التطبيق ، نفس التزمت والشكلية اللذين لاحظهما في القانون العام نفسه . ويبدو في الاستحسان كما فهم في أول الأمر اثر القانون الروماني ، والفلسفة الاغريقية ، وقد نظر كل منهما في وجود مقياس موضوعي للصواب والخطأ يمكن الوصول اليه بالبحث . وقد مالت تعاليم الروائيين التي تسود في القانون الروماني الى أن تنظر الى هذا الكشف باعتباره واقعا من طريق الحق . وربما ترددنا في اقتراح أن الاستحسان يبنى بالضرورة على أساس هلينى ، وذلك لعدم وجود قرائن أخرى تعضدنا في ذلك ، ولكننا حين نوازن بين آراء أبى حنيفة وبين تعاليم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٢١ هـ والذي كان معاصرا له لا نملك الا أن نضعف الى استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما ، وأنها عند واصل مشتقة من الفلسفة الاغريقية . ولا مبرر لنا في افتراض أن أبا حنيفة قد قرأ شيئا لفلاسفة الاغريق أو القانون الروماني ، ولكنه عاش في زمن بدأت فيه المبادئ العلمية المستنبطة من هذه المنابع تتخلل في الفكر الاسلامي ، ولو أن تعاليمه تميل في الحقيقة الى أن تحد وتحدد تطبيق المبادئ العلمية طبقا لنظام خاص . لقد قال المسلمون الأوائل أن الخير والشر يتوقفان على مشيئة الله فقط ، فهو الذى يأمر وينهى كما يشاء ، وكان ذلك أثرا من آثار الفلسفة الاغريقية التي قالت أن هذه التفريقات ليست تصفية « ولكنها ترجع الى اختلاف طبيعى يوجد في الطبيعة بين الخير والشر ، وإن الله حائل من حيث تنطبق مشيئته على هذا المقياس

وثبة مدارس فقهية أربع في الاسلام السلفى تبدو فيها خلافت في علاج مسائل الشريعة ، ومن غير المعقول أن توصف هذه أحيانا بأنها غرق ، لأنها ليست كذلك ، فأراؤها المختلفة يعترف لها جميعا بأنها سنية . فأما أتباع أبى حنيفة فهم أكثر اتباع هذه المدارس عسدا ، وأما الثلاث الاخرى فهي الى حد ما رجعية اذا قورنت بمدرسة أبى حنيفة . فلقد كان مالك بن انس المتوفى عام ١٧٩ هـ - هو معاصر لأبى حنيفة - يكره الأخذ بفكرة الاستحسان ، ومن ثم الأخذ بالرأى ، فأحل في محل ذلك ما سماه « الاستصلاح » ، فلم يترك القيلس الا حيث كانت نتائجها المنطقية ضارة بالمجتمع . ويبدو أن هذا التفريق تصحيح لفظي أكثر منه تغييرا ماديا ، ولكن الدافع الخفى واضح ، ويسل على رد فعل سلفى . ولقد منح اهتماما كبيرا للحديث وأضاف اليه مبدأ « الإجماع » الذى يقصد به في فقه الاستعمال العام في المدينة . وكان موقف مالك صائبا من الناحية النظرية ، لأن الدولة الاسلامية قد

تكونت في المدينة ، ولا يمكن لشئ ان يعطى فكرة واضحة عن سياسة النخب واصحابه مثل ما تعطى العادات المحلية في المدينة الأم . ونظر مالك نظرة جدية الى الحديث في نفس الوقت ، حقا ان الدراسة التقنية العلمية للحديث تبنا بكتابه المعروف بـ « الموطأ » . وينتشر أتباع مالك اليوم في صعيد مصر وفي شمال أفريقية غربي مصر . أما الحجة بالثالث — وهو الشافعي المتوفى عام ٢٠٤ هـ — فهو يقف موقفا وسطا بين ابي حنيفة ومالك ، فيفسر الاجماع بأنه الاستعمال العام في الاسلام لا في المدينة وحدها . وأما الحبر الرابع احمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ — فيتخذ موقفا رجعيا خالصا ، فيصود الى لزوم القرآن والحديث لزوما تاما . وكانت له أهمية كبيرة بين أهل السنة ، ولا سيما في بغداد ، ولكنه لم يبق له أتباع الآن الا في اجزاء بعيدة من بلاد العرب فحسب .

أما في مجال الفنون والصناعات ، فان خير الدلائل تأتي من طراز البناء والهندسة . ولم يكن للعرب مهارة في هاتين الناحيتين ، وكانوا يعرفون العجز في انفسهم في هذا المجال . لقد كانت المساجد الأولى رقعا من الأرض مسورة بحائط بسيط ، ولكن نوعا آخر من المساجد قد ظهر في حكم الخليفة الأموي الاول معاوية الذي استعمل في بناء مسجد الكوفة بنائين من الفرس غير المسلمين ، فبنوه على طراز المباني الذي كان يستخدم فعلا في عهد ملوك السامانيين . وظل المربع المعصور موجودا في هذا المسجد ، ولكن الشكل الرباعي قد احيط ببائكة في صورة بهو ذي أعمدة يبلغ ارتفاع كل منها ثلاثين ذراعا ، وهي من كتل الحجر الموصل بعضها ببعض بواسطة خطاطيف الحديد ونضائد الصلب ، فأصبح الشكل الرباعي المحوط ببائكة ، هو الصورة العامة للمسجد الجامع ، وظل كذلك الى أيام الترك ، حين حلت محله الابنية التي على مثال الكنيسة البيزنطية ذات القباب . وكانت القبة تستعمل قديما لتغطي ضريحها فقط ، فكانت تقف منعزلة ، أو ملحقة بمسجد .

واستعمل الخليفة معاوية نفسه قوالب وملاطبا في الترميمات التي اجراها بمكة ، واستقدم لها صناعا من الفرس ، ليقوموا بهذا الترميم ولقد وجد الخليفة الأموي الخامس عام ١٢٤ هـ (٧٠٠ م) من الضروري ان يصلح ما سببه السيل من تلف بمكة ، واستعمل في هذا الامر بناء مسجدا من سوريا .

وفي عهد الخليفة الوليد الذي تلاه أعيد بناء المسجد القديم
بالمسحط ، وهو المعروف بجامع عمرو ، وكان البناء يحيى بن حنظلة
الذى يظن أنه كان فارسيا .

كان المسجد الأصلي رقعة مسورة وحسب ، وكان لمسجد ابن
طولون (٢٨٣ هـ) وهو ثاني مساجد القاهرة قديما بناء غير مسلم
كذلك ، هو ابن كاتب الفرغانى المسيحى .

ولقد اعتمد المسلمون فى البناء والزخرفة - لا فى عهدهم الأول
نقط ، بل فى أيام العباسيين أيضا - على البنائين والمهندسين والصناع
من الاغريق والفرس ، ومن القبط بدرجة أقل . أما فى اسبانيا فى
القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ، فنجد الامبراطور البيزنطى
يعيث بأحد صناع الفسيفساء ومعه ٢٢٠ قنطارا من المكعبات المستعملة
فى صناعتها ، وذلك لتزيين جامع قرطبة الكبير .

والفن الاسلامى كله من حيث الأصل بداية بيزنطية ، ولكن تقاليد
الفن البيزنطى قد تغيرت فيه تغيرا عربيا فى اتجاهها بمرورها خلال
الوسط الفارسى ، وهذا الوسط يعطى لونه لكل عمل تم بعد العهد
الاموى . ولا نجد اثرا مباشرا للفن البيزنطى الا فى الغرب فقط -
فى اسبانيا ، ثم الى درجة أقل فى شمال افريقيا فى ازمة متأخرة .
ولكن الفن الفارسى فى تطوره فى آخر العهد الساسانى كان بنفسه
مشتقا من امثلة بيزنطية ، ويصفه رئيسية من امثلة وصناع جاء بهم
كسرى الأول حوالى ٥٢٨ م . ولكن بعض المؤثرات الهندسية تظهر ،
حتى فى تلك المرحلة المتقدمة فى الفن الفارسى والبيزنطى الشرقى ،
كما يبدو مثلا فى استعمال العقد الذى على صورة السفبك فى آسيا الغربية،
فى كنيسة دانا على الفرات حوالى ٥٤٠ م . ولكن العقد الذى على
صورة السفبك كما فى الهند كان فيها قبل الاسلام زخرفيا خالصا ، ولم
يكن يستعمل فى تركيب البناء .

وهكذا يبدو أن العمل الحقيقى للاسلام فى الفن والبناء هو
الربط بين الأجزاء المختلفة فى العالم الاسلامى فى حياة مشتركة ،
حتى أن سوريا وفارس والعراق وشمال افريقيا واسبانيا قد اشتركت
فى نفس المؤثرات التى كانت فى النهاية اغريقية ، أو اغريقية فارسية ،
على حين حذل العنصر الهندى القنوى الاهية من طريق الفرس .
ولقد حل الفن البيزنطى محل الاطرزة المحلية فى مصر قبل انتشار

الاسلام ، وكذلك كانت الحال في فارس ايضا . ويمكن القول على أكثر تقدير ان الاسلام قد خلق أسلوبا بيزنطى المظهر ، مدينا بخصائصه المميزة لما في الفنانين الفرس من قصور ، ولكنه أحيانا يصل الى مستوى أفضل باستقدام صناع من بيزنطة . ويصدق مثل هذه النتائج تماما في تاريخ الفنون الخزفية ، وفي ترتيب المخطوطات ، ولوران القرآن قد منع تصوير صور الحيوان ، فرصى ذلك بدقة في بعض الأوساط ، ولقى أقل مراعاة في فارس وإسبانيا ، فسبب ذلك اهتماما أعظم اتجه الى صور النباتات في الزخرفة ، وإلى الأنماط الهندسية .

أما في حقل العلم والفلسفة ، حيث نجد وفرة في القرائن في العصر العباسي ، فلا نجد مادة كثيرة في العصر الأموي . ونحن نعلم ان المدرسة الطبية في الاسكندرية قد ظلت مزدهرة ، ونقرأ عن مسيحي يسمى أيجر (١) أمتاز في دراسته لكتب هرمس الحجة الغامض الذي كان أكبر سبب في تحويل العلم المصري الى طريق السحر . ويقال لنا انه كان يطلبه شاب روماني اسمه ماريانوس ، وأصبح تلميذه ، واعتكف عند موت أستاذه في دير قرب بيت المقدس . ويقال ان الأمير خالد ابن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هـ (٧٠٤ م) أصبح تلميذ ماريانوس ، ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك . ولقد ألف ثلاث رسائل روى في إحداها مصادقاته مع ماريانوس ، وتروى الأخرى الطريقة التي تعلم بها الكيمياء ، وتوضح الثالثة الرموز الخفية التي استخدمها معلموه . ولقد تحولت الدراسات الطبية والعلمية الى بلاد الفرس قبل ذلك ب زمن طويل ، ولكن الاسكندرية احتفظت بسمعتها باعتبارها مركزا رئيسيا لمثل هذا العمل طوال العصر الأموي .

وبدا اثر الفكر الهليني يظهر في نهاية العصر الأموي في صورة نقد للأفكار المقبولة في علم التوحيد الاسلامي . وليس لدينا هنا — كما لم يكن لدينا في كلامنا عن الفقه — مبرر لان نفترض ان المسلمين في هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الاغريقية ، ولكن الاختلاط بين ظلوا زمنا طويلا تحت المؤثرات الهلينية كان سببا في حصول المسلمين على الأفكار العامة ، ولا سيما من طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين اثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرا عظيما في اللاهوت ، بحكم طبيعة موضوعات المناقشة في المنازعات الأريوسية والنسطورية

واليعقوبية التى عنيت بالمسائل النفسية والميتافيزيقية فقط . ان الإنكار الذى كان المسلمون على صلة بها قد سببت صعوبات فى علم التوحيد عندهم ، ولو أن هذه الإنكار قد صيغت صياغة جزئية فى صورة نظريات دينية تشكلت فى مجتمع يجهل الفلسفة تملها . ولقد قايل بعض المؤمنين السلفيين هذه المسائل مقابلة منليية ، فرفضوا بكل بساطة ان يعترفوا بأن ثمة صعوبة أو مسألة تستحق النظر : وقالوا ان العقل لا يمكن ان يحيط بهما بما أنزل الله ، وكان من البدعة عندهم ان تجادل الوحي أو تدافع عنه ، ولكن آخرين أحسوا بضغط المسائل المعروضة ، ولكنهم حاولوا ، وهم مؤمنون بما يقول القرآن ، أن يعبروا بعبارات تتطابق مع مبادئ الفلسفة .

وكانت المسائل المعروضة تنص :

١ — تنزيل كلام الله .

٢ — مسألة الاختيار .

١ — ويتحدث الرسول عن الوحي باعتباره قد نزل من عند الله ، ويشير الى أم الكتاب التى يبدو أن المقصود بها المصدر غير المعروف الذى تشتق منه الكلمات الموحى بها . وربما كان ذلك يشير الى الفكرة التى عبرت عنها « الكلمة » (١) ، وأن النبي فى هذا كان متأثراً بالنظريات المسيحية واليهودية التى تلون أصلها باللون الأفلاطونى ، ولكن من المحتمل أنه لم تكن له نظرية واضحة فيما يتصل بأم الكتاب . ولقد ظهرت فى وقت متقدم فكرة تقول ان القرآن قد وجد منذ الأزل ، وأن لم يكن فى صورة تعبير بالكلمات ، بل أن جوهره ومعناه قديمان باعتبارهما جزءاً من حكمة الله ، ولو أنه وضع فى كلمات فى حدود الزمان أو أوحى به الى الرسول ، وهو ما يقول به الآن أهل السنة ، وبينونه على القرآن (٨٠ — ١٥) أنه كان مكتوباً « بأيدي سفرة كرام يرة » ، وقد فهم ذلك على أنه قد كتب من أملاء الله على مخلوقات روحانية فى الجنة ، ثم أنزل على النبي بعد ذلك .

(١) قارن المؤلف الكلمة فى مكان آخر بالعقل للفعال عنه للألسة المسلمين وهو مصدر الغيوضات فى الخلق . ولستنا نجد شبيهاً كبيراً بين الكلمة بهذا المعنى وبين أم الكتاب .

وليس من الضروري أن يكون ذلك معنى الآية ، إذ يمكن أن يفهم منها الإشارة إلى الوحي السابق الذى توجه إلى اليهود والمسيحيين ، والذى اعتبره الرسول صادقا ، ولكنه لحقه التبدل فيها بعد ، حتى إن القرآن ببساطة هو الكتاب المبين للحق القدسى الذى لم يكن التعبير عنه كاملا في الوحي السابق . وفي العهد الأموي ، حين كان المذهب السلفى المتزمت في دور التكوين في أوساط لا تعطف على الخلافة البربرية ، ظهر من يقول إن الكلام المعبر به عن القرآن قديم قدم الله ، ولم تشتمل حدود الزمن إلا على كتابته . ويبدو من المحتمل أن نظرية « قدم الكلمة » متأثرة بالمفيدة المسيحية في « الكلمة » Logos . ويمكن الرجوع بها مبدئيا إلى تعاليم القديس يوحنا البمشقى المتوفى عام ١٦٠ هـ (٧٧٦ م) والذي كان وزيرا لأحد الأمويين ، وهو أما : يزيد الثاني ، أو هشام ، وكذا تعاليم تلميذه تيودور أبى قار المتوفى عام ٢١٧ هـ (٨٢٢ م) الذى يعبر عن العلاقة بين الكلمة المسيحية وبين الأدب الأزلى بعبارات تشبه عن قرب ما يستعمل في علم التوحيد الإسلامى لتتل على العلاقة بين القرآن أو الكلام المنزل وبين الله (انظر فون كريمر : ص ٧ - ٩) . ونحن نعلم من المؤلفات الموجودة لهذين الكاتبين المسيحيين أن الجدالات الدينية بين المسلمين لم تكن بآية حال نادرة في تلك الأيام .

أما المعتزلة الذين كان وأصل بن عطاء المتوفى عام ١٢١ هـ يعتبر عموما مؤسس مذهبهم ، فقد كانوا فئة ذات ميول عقلية . وقد عارضوا القول بقدم القرآن ، ودموى أنه لم يخلق ، لأن النتائج التى تستتبط من ذلك بدت في نظرهم كأنها تقر بأشخاص متميزة تطابق الألقاب التى في الثالوث المسيحى . وتأثروا في هذه الآراء بالشكل الذى عبر به القديس يوحنا البمشقى عن مذهب الثالوث ، وبما أنه قيل أن هناك صفة هي الحكمة يتصف بها الله لم تكن شيئا من خلقه ، ولكنها قديمة قدمه ، وأن هذه الحكمة يمكن أن تفهم بأنها ليست عين الذات ، ولكنها صفة لها . رأينا المعتزلة يجادلون بأن ذلك شيء قديم مع الله ؛ ولكنه ليس هو . وهكذا كان القرآن القديم شخصا ثانيا في الألوهية ، ولم يصبح الله واحدا وحدانية مطلقة . وإن المردار المعتزلى ، وهو شهير بزمه ، أعلن اتهامه للقائلين بقدم القرآن بأنهم مشركون . ولقد سمي المعتزلة أنفسهم أهل التوحيد والعدل ويدل أول جزء التسمية على ، أنهم الوحيدون الذين يدافعون دفاعا ثابتا عن الوحدة الإلهية .

٢ - أما بالنسبة للاختيار وعنده ، فإن القرآن صريح فى دعوى أن الله تدير على كل شيء عليم بكل شيء ، أى أن كل الأشياء مطومة له ومحكومة به ، وهكذا نجد أنه لا بد أن تدخل فى ذلك أعمال العبادة ، والثواب والعقاب اللذان يترتبان عليها : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها » (القرآن ١٦) « ولو شئنا لأكفينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (القرآن ٢٢ - ١٣) ومع هذا يظهر من الدعوة الى السلوك الخلقى أن ثمة شيئاً من المسؤولية التى تدل على وجود الحرية للإنسان . ولا شك أن عدم تمتنى الالتزام والمسئولية الخلقية من جهة ، مع القوة غير المحدودة من جانب الله من جهة أخرى ، لم يكن واضحاً فى ذهن النبى ، ولكن فى نهاية العصر الأموى وصل الأمر الى نتيجته المنطقية . فلقد رأينا القدرية من جهة يدافعون عن الاختيار ، ويظهر هذا المذهب لأول مرة فى آراء معبد الجهنى المتوفى علم ٨٠ هـ ، والذي يقال أنه كان تلميذاً لمنبويه الفارسى ، والذي كان يعلم فى دمشق . وقليل ما نعرفه عن القدريين الأولين ، ولكن يقال أن سننويه قد حكم عليه عبد الملك بالاعدام ، وأن الخليفة يزيد الثانى (١٠٢ - ١٠٦ هـ) كان يميل الى أفكارهم . وفى الجهة الأخرى كثر الجبرية الذين قالوا بالجبر ، والذين يرجع مذهبهم الى جهنم بن صفوان الفارسى المتوفى حوالى عام ١٢٠ هـ . ولا أساس للمجدل فيما إذا كان الاختيار أو الجبر يرجع الى المعتقدات الفارسية فيما قبل الاسلام : وواضح أن الاستنباط المنطقي فى مذاهب التوحيد فى أى من هذين الاتجاهين قد تم على أيدي الفرس ، لأنهم كانوا أصحاب علم التوحيد فى أوائل الاسلام . ولابد من الرد بأن التطور الكامل للجبر لم يوصل اليه الا بعد مضي قرن كامل من ظهور الاسلام ، وأن المعبر الأول عن فلسفته قد أعدم باعتباره ملحدًا .

وللقدريين الأولين أصل فارسى ، ولكن معارضة الجبرية قادها واصل بن عطاء الذى يبدو من آرائه الأثر التطيلى للفلسفة الهلينية . إذ يعمل فى علم التوحيد الاسلامى . لقد كان واصل تلميذاً للحسن بن أبى الحسن القدرى المتوفى علم ١١٠ هـ ، ولكنه اعتزل استناده . وتذكر الرواية هذا الاعتزال باعتباره السبب فى تسميته هيو واتباعه « بالمعتزلة » . وقد فعل ذلك لما رأى من نسبة الجور الى الله فى توزيع الثواب والعقاب . أن تفاصيل النقاش ثانوية الأهمية ، ولكن المهم أن المعتزلة ادعوا أنهم « أهل التوحيد والعقل » . ويبدو أنهم رأوا فى

العدل أن الله قد توحى مقياسا موضوعيا للعمل العادل الصائب ، حتى أنه لا يستطيع أن ينظر إليه باعتباره قائما بعمل تعسفى لا يتوخى العدل .
وتلك فكرة مستعارة من الفلسفة الهلينية ، لأن الفلسفة الإسلامية الأولى تقول أن الله يفعل ما يشاء ، وأن مقياس الصواب والخطأ يتوقف على مشيئته فحسب .

ونحن نرى العرب خلال العصر الأموى جميعه ، وهم حكم العالم الإسلامى ، على صلة بمن كانوا فى الحقيقة قوى ثقافية أتم من ثقافة حكمهم ، ولو أنهم كانوا يعاملون بازدراء متعترس باعتبارهم قطينا حقراء ، ولرغم من موقف العرب المتعالى كن ثمة تبادل عظيم للفكر ، وبدأ المجتمع الإسلامى فى أسافة المؤثرات الهلينية فى اتجاهات مختلفة وهكذا بدأ قانون الشريعة وعلم التوحيد الإسلاميان ينفعلان بالفكر الاغريقى (١) . كان هذا العهد ، على أية حال ، عهد التأثير غير المباشر ، فلا دالة هناك الا فى الحالات القليلة فى دراسة علم الطبيعة والطب على أن المعلمين والطلبة المسلمين قد تعلموا المادة الاغريقية مباشرة ، بل كانوا فقط على اتصال بمن كانوا يعرفون أعمال الفلاسفة والمشرعين الاغريق . وكان هذا العهد عهد الحيوية الدائبة الى حد ما ، فقد ظهرت فيه لغة جديدة ، ودين جديد ، فكانت العناصر المختلفة التى تتكون منها الخلافة تتمثلها . ولقد كانت هذه العناصر تعترج معا فى حياة مشتركة فى ذلك الوقت . ومهما كانت الخلافات الدينية والسياسية عظيمة فى عهد متأخر فقد بقى المسلمون زمنا طويلا - ولا يزالون فى الحاضر الى حد كبير - يهتمون بالحياة المشتركة ، بمعنى أن ثمة تقاهما متبادلا بين الطوائف المختلفة . وهكذا كان فى طوق النفوذ الثقافى أو الدينى أن يسرى بسرعة من أحد الطرفين الى الآخر . وقد فعل الفرض الدينى الذى هو الحج الى مكة فعله فى خلق هذه الشراكة فى الحياة ، وفى إيجاد الاختلاط بين الجهات المختلفة . ولم ينتج عن هذا الفهم تعاطف أو صداقة دائما ، وخضعت الحركات المختلفة فى انتقالها من جهة الى أخرى لتعديل كبير أثناء هذا الانتقال . ولكن القوة الدافعة وراء الحركة فى بلاد الفرس لا بد أنها كانت واضحة فى اسبانيا الإسلامية ، ولو أنها كانت مكروهة كثيرا هناك . وأن أية حركة فى إقليم من الاقاليم لابد أن تتصل فى أغلب الأحوال بالاقاليم الأخرى

(١) ان الناظر فى كتاب مثل « الفرق بين الفرق » للبغدادى ليرى أن المسلمين تبنوا كل فرقة جانبى العقيدة السلفية ؛ ومن ثم لا يمكن الحكم على آراء الزينج بأنها إسلامية محسوبة على الإسلام .

جميعا طال الزمن أو قصر . وليس ثمة انقسام في الاسلام يشبه الانقسام الذي يمنع رجل الدين الانجليزى من أن يفهم ويقدر حركة تقوم في الكنيسة القبطية أو الصربية : وتتبنى الحياة المشتركة في الاسلام غالبا على استخدام اللغة العربية وسيلة للحياة اليومية ، أو على الأمل للصلاة والدراسة . ولقد كانت لذلك آثاره البعيدة قبل أن تدخل العناصر التركية والهندية التي لم تصبح من الناطقين بالعربية في الحقيقة أبدا . وكان ذلك هو السبب الذي جعل المجتمع الذي يتكلم العربية في الاسلام وسطا صالحا لنقل الثقافة . وكان العصر الأموي من معالم الزمان ، ففيه تكونت هذه الحياة المشتركة ، ووجد بوجودها شعور ضروري بالمرارة يختص بالانقسامات الطائفية والسياسية التي تظهر حين تتصل العناصر المتشعبة بعضها ببعض .

الفصل الثالث

مجيء العباسيين

لقد كان حكم الأمويين فترة ظلم طغيانى من جانب الحكام العرب على رعاياهم من غير العرب ، وبخاصة على الموالى ، وهم الذين اعتنقوا الاسلام من أبناء الاقاليم المفتوحة . ولم يكن هؤلاء يعاملون معاملة المساويين للعرب كما تقرر مبادئ الاسلام ، ولكنهم كانوا يعاملون معاملة القطين . ولم يكن ذلك يرجع بأية صورة الى الاضطهاد الدينى لأن الذين وقع الظلم عليهم كانوا من معتنقى الاسلام . ولم يكن ذلك يرجع الى تنافر عنصرى ، كالذى كان بين الساميين والآريين ، كما لم يكن مرد ذلك الى أى شىء يصدق عليه أنه شعور وطنى من جانب الفرس أو بقية الشعوب المخلوبة ، ولكنه لم يكن الا نوعا من الاحساس الطبقي الذى يعود الى احتقار العرب للمخلوبين ، وكراهية المخلوبين لسانتهم المتفطرسين ، وهى كراهية زاد فيها اشمئزاز الموالى من سوء الحكم ، وجهل العرب بتقاليد المدنية . وثمة اسباب أخرى اعانت على زيادة الاحساس بالكراهية ، ولا سيما من جانب الفرس ، وكان من بين هذه الأسباب شعور نصف دينى حتى بين الذين تحولوا الى الاسلام ، لقد كان من عادة الفرس فى القديم أن ينظروا الى كل ملك من ملوك الساسانيين (وهم من سلالة أميرة الأبطال الأسطوريين القدماء « كايانى » الذين كونوا مجتمعا مستقرا فى بلاد الفرس) باعتباره « باغ » ، وذلك لقب لا يفهم منه معنى « اله » فهما تامبا ، وانما يفهم حلول الاله ، حيث تتوارث الروح المقدسة عن طريق التناسخ بين الحكام المتعاقبين ، وهكذا نسبوا للملك قوى اعجازية ، وعبدوه باعتباره مقام حضرة الهية ، ولم ينته بالفتح الاسلامى حكم الساسانيين وحسب ، وانما انقرضت الأمرة كذلك . وقد بقى الكثيرون من الفرس على انكارهم القدسية ، ورغم اعتناقهم الاسلام ، فكاثروا على استمداد لعبادة الخليفة كما عبدوا ملوكهم من قبل ، ولكنهم لم يرحبوا بنظرية الخلافة التى لم تجعل الخليفة أكثر من شيخ قبيلة منتخب بطريقة ديمقراطية على نحو ما كان فى قبائل الصحراء ، وقد بدا ذلك فى نظره كانه رجوع الى البربرية البدائية . ولقد دلتنا

تجربتنا الخاصة في تناول أمور الشعوب الشرقية على أن الأفكار التي من هذا النوع تشتمل على الكثير مما يجب أن يؤخذ مأخذ الجد . وأن من كانوا من رعايا الإمبراطورية الرومانية لم يكن لهم بالطبع أي ميل إلى تأليه حكامهم ، إلا بعض الذين دخلوا في حوزة الإمبراطورية حديثا من العناصر الشرقية ، على احتمال .

أما من كانوا تحت الحكم الفارسي ، فقد كانوا شغيدى الرغبة في اتباع أمير مثاله . وظهر هذا في عام ١٤١ — ١٤٢ من الهجرة في صورة محاولة لتأليه الخليفة من جانب فرقة غالية من أصل فارسي تسمى الراوندية ، ثارت حين رفض الخليفة أن يعامل معاملة الآلهة ، والتي بقادتهم في السجن . وقد رأى أتباع هذه الفرقة وكثير من بني وطنهم أن الخليفة لا يكون حاكما شرعيا إذا رفض أن يعامل معاملة الآلهة . وعند القرن الثاني الهجري إلى وقتنا الحاضر لم ينقطع سيل ادعاء النبوة الذين ادعوا أنهم آلهة ، أو الزعماء الناجحين الذين ألهمهم اتباعهم . وظهر آخر هؤلاء في الحركة البابية (١٨٤٤ — ١٨٥٢ م) ، ولو أن عقيدة تجدد الطول أو حضور الروح المقدسة في إمامهم لا تبدو بنفس القوة في البابية المعاصرة في هذه البلاد وفي أمريكا على الأقل .

وتبدو أوضح صورة لهذه الأفكار في الحركة الفارسية في جوهرها والمعروفة باسم الشيعة . وينقسم الشيعة إلى قسمين ، يرى كل منهما أن الأنبياء المتعاقبين محصورون في نرية على ابن عم النبي ونحو ابنته ، وهو الوحيد الذي أعطى له حق الإمامة أو الزعامة المقدسة . ويختلف القسمان على معنى هذه الإمامة ، فيرى أحدهما أن عليا ووريثه لهم سلطة الهية ، والأئمة فقط هم الحكام الشرعيون في الإسلام ، وهم هداته المعصومون ، ومن هذا القسم المعتدل من تسمى الشيعة المراكشيون (١) ومن حول صنعاء من جنوب بلاد العرب . ويدعى القسم الآخر أن شخص الإمام هو محل الروح الإلهية ، ويؤكدون أحيانا أن النبي محمدا ما كان له إلا بالخداغ — أن يتدخل ويمثل

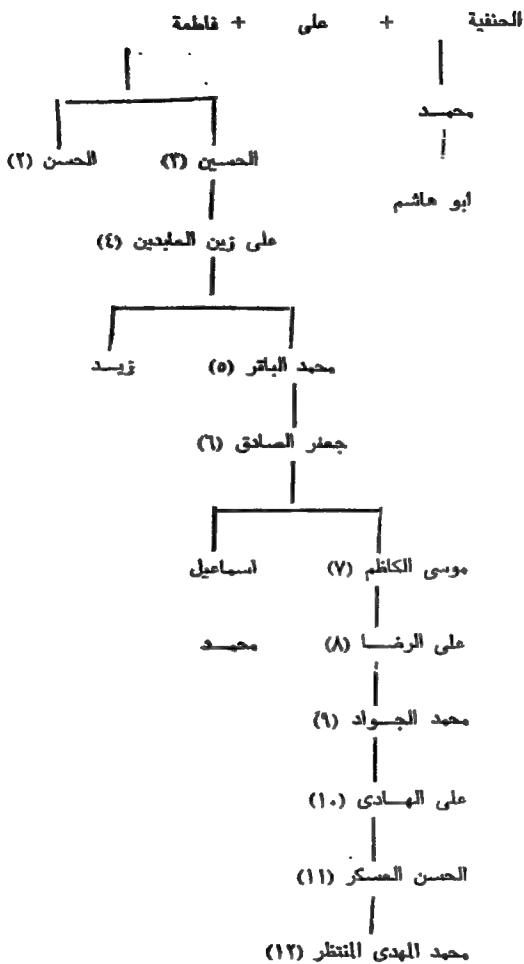
(١) المراكشيون إدارة ومالكية .

عمل للناطق الرسمي باسم الامام المعصوم على ، ومن هؤلاء اصحاب المذهب الرسمي للدولة الفارسية (١) ، وينتشرون غربا في العراق وشرقا في الهند - وأشهر معتقدات الشيعة ان الأئمة اثنا عشر اولهم على ، وآخرهم محمد المهدي المنتظر الذي تولى عند موت ابيه الامام الحسادى عشر الحسن العسكري عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) . ولقد اختفى محمد المنتظر فجأة بعد توليته في سامراء التي كانت عاصمة العباسيين فيما بين ٢٢٢ و ٢٧٩ هـ ، ويقال ان مسجد سامراء قد بنى على قبو تحت الأرض هو الذي اختفى فيه محمد ، وهو الذي سيظهر منه مرة أخرى ليعود الى حكمه حين ياتى الوقت المناسب ، وان المكان الذي سيبحث منه لاحدى البقاع المقدسة التي يزورها حجاج الشيعة . ويحكم الشاهات والأمراء فيما بين المؤمنين بالنبيجة عن الامام المختفى . ولقد حدث اختفاء محمد المنتظر بعد أكثر من قرن من سقوط الدولة الأموية ، ولكننا قمنا الكلام عنه لنظهر الاتجاه العام لأفكار الشيعة التي سادت حتى في أيام الأمويين ، ولا سيما في شمال بلاد الدرس ، وكانت سببا قويا في اثارة الثورة ضد الحكم الأموى الدنيوى .

ولقد علق الناس في ذلك الوقت أهمية غريبة على التاريخ . فقد بلغ سخط الموالي غايته قرب نهاية القرن الأول الهجرى ، وقد شاع في ذلك الوقت اعتقاد ان نهاية القرن ستشهد نهاية الظروف السائدة ويشبه ذلك ما كان الناس يتوقعون عند حلول نهاية الألف الأولى الميلادية . من اشراق عالم جديد . بلغ السخط حينئذ غايته ، ولا سيما اذا استعنا بهذا الجدول الذى يصور نسب العلويين .

ويمكن لنا ان نفهم دعوى العلويين التي كانت اقوى سبب في سقوط الأمويين ، والتي انت بطريق غير مباشر الى استحضار المعنصر الفارمى الذى تم نقل الثقافة الهلينية أكثر ما تم على يديه ، اذا استعنا بهذا الجدول الذى يصور نسب العلويين .

(١) المذهب الرسمي للدولة الإيرانية هو مذهب الإمامية ؛ ولا يدعى هذه الدعوة .



كان لعلی زوجتان ، اولاهما : الحنفية التي رزق منها محمداً ،
والثانية فاطمة ابنة النبي محمد ، وقد جاء له منها ولدان : الحسن
والحسين . ويعتقد المتشيعون لعلی ان علیا كان ينبغي ان يخلف النبي
بما له من حق الهی ، واعتبروا الخلفاء الثلاثة الأوائل مفتصبين للخلافة .
ولقد بدأ الموالی الساخطون منذ عهد عثمان الخليفة الثالث ينظرون الى
علی باعتباره بطلا لهم ، أما هو فقد أيد حقهم في الأخوة الإسلامية بما له
من روح الاسلام الأول الحقيقية . ويظهر أكثر التعبيرات تطرفاً
عن هذه الشراكة من تملیم عبد الله بن سبا ، وهو يهودی اعتنق الاسلام
وأعلن حق علی الالهی في الخلافة منذ عام ٣٢ من الهجرة . ولا يظهر
أن علیا نفسه قد أعلن رأيه بهذا الوضوح ، ولكنه كان بالتأكيد
يعتبر نفسه قد لحقه ضرر بهذا الاستبعاد من الخلافة . ولقد تولى علی
عام ٣٥ ، فأعلن ابن سبا أنه لم يكن خليفة بحقه الالهی وحسب ، وإنما
حلت فيه روح الهیة من النبي حتى ارتفع الى مستوى فوق الطبيعي .
ورفض علی نفسه هذه النظرية ، وحين استشهد عام ٤٠ من الهجرة
أعلن عبد الله بن سبا أن روحه الشهيدة قد ارتفعت الى السماء ، وأنها
ستبسط في الوقت المناسب مرة أخرى الى الأرض : أن روحه في السحاب ،
وأن صوته ليسبح في الرعد ، وأن عصاه لهی البرق .

أما الجانب الأموي تحت زعامة معاوية فلم يخضع لعلی ابداً ، ولو
أنهم لم ينكروا شرعية ولايته . ويموت علی أصبح معاوية الخليفة
الخامس ، ولكن كان عليه أن يواجه دعاوى الحسن بن علی . وتصلح
الحسن ومعاوية ، ثم توفي الحسن عام ٤٩ هـ مسموماً علی ما يروى
الرواة . أما الابن الآخر - الحسين - فقد حاول أن يصل الى مطالبه
بالمقوة ، ولكنه مات ميتة محزنة عند كربلاء . وبعد موت الحسين
اعترف بعض الشيعة بمحمد ، ابن علی من زوجته الحنفية ، أما رابعاً
للشيعة ، وفي الحق أنه تبرأ من هؤلاء الأنصار ، ولكن ذلك بالنسبة
لهم كان أحد التفاصيل التي لم يلتفتوا اليها بالآ . وكان هؤلاء الأنصار
يعرفون باسم الكيسانية ، ويرجع منشأ فرقهم الى كيسان ، وهو
عتيق لعلی ، كونه فرقة للأخذ بثأر الحسن والحسين ، وحين توفي محمد
عام ٨١ من الهجرة انقسم أتباعه الى قسمين ، أحدهما : يعترف بحقيقة
موته ، ويروى الآخرون أنه اختفى ليظهر مرة أخرى في الوقت المناسب .
أن فكرة اختفاء الإمام موروثة من النظريات الدينية الفارسية القديمة ،
وتظهر في فترات متقطعة من تاريخ الشيعة . وأهم ما في الأسر أن
الفريقين من الكيسانية ظل طوال العصر الأموي يرفضان باصرار

الاعتراف بالخليفة الرسمي الا باعتباره مقتصباً ، وينتظران اليوم الذي يستطيعان فيه أن يثارا لاستشهاد على وابنيه .

ولا حاجة بنا الى التانى عند أسرة الحسن وسلالته ، فقد ورد ذكرهم فى ثورات العلويين بالمدينة . وبعد احباط احدى هذه الثورات عام ١٦٩ هـ بعد سقوط الأمويين بوقت طويل ، هرب ادريس حفيد الحسن الى المغرب الأقصى ، وأسس هناك دولة شيعية معتدلة فى مراكش ، وهكذا يعتبر ما يأتى من تاريخ هذه الأسرة من شئون المغرب .

ويرى معظم الشيعة أن الذى خلف الحسين هو ابنه على زين العابدين . ولم يكن الحسين كما لم يكن الحسن ابناً لطى وحسب ، وإنما كان كذلك ابناً لفاطمة بنت النبى . وللحسين بعد ذلك وراثه أخرى برهنت فى النهاية على أنها أكثر أهمية من بنوته لعلى أو فاطمة ، فالشائع أنه تزوج ابنة آخر ملوك الفرس « أم الأئمة » ، وهذا الزواج التقليدى بأميرة فارسية - وأصله التاريخي مشكوك فيها - يعتبر فى نظر شيعة الفرس أهم عامل من عوامل الإمامة ، ولو أن هذا لا يتصل بأية صورة بدين الاسلام . وإن اعطاء أهمية كبيرة كهذه لمثل هذا الاختيار ؛ ليوضح لنا الى أى حد يمكن اعتبار الشيعة فى الحقيقة شيئاً غريباً غير اسلامى . وكان لعلى زين العابدين ابنان ، أحدهما : زيد ، وثانيهما: محمد الباقر . وكان زيد تلميذاً لواصل بن عطاء ، وعلى صلة بحركته الاعتزالية ، ويعتبر غالباً من أهل النظر . حقاً أن فرقة الشيعة كما سنرى الآن وفى كثير من الأحوال قد اختلطت كثيراً بالتفكير الحر ، ويبدو منها فى كثير من الأحوال تمسك بالفلسفة الاغريقية . ويظهر أن الروح الموحية بالنفسية لها كانت عداوتها لجمهور المسلمين ، واستعدادها للتحالف مع أى شيء يمكن أن يتجه منه العيب الى مذهب الجماعة . وكان لزيد طائفة من الأتباع الذين كانت لهم قوة فى شمالى بلاد الفرس بقيت لهم حيناً من الدهر ، ولا يزال فرع هذه الطائفة باقياً فى جنوب بلاد العرب ، وهم لا يزالون يتهمون بالميل الى النظر العقلى . ولقد اعتبر معظم الشيعة محمداً الباقر اماماً خلساً وجعفر الصادق اماماً سانسباً ، وكان الأخير من المتحمسين من أتباع « المعرفة الحديثة » ، ويقصد بهذا الفلسفة الهلينية ، ويعتبر بصورة عامة مؤسساً ، أو على الأقل شارحاً لما يعرف باسم آراء الباطنية ، أى تفسير القرآن تفسيراً رمزياً لا يصير معنى الوحي به هو المعنى الحرفى للنص ، ولكنه معنى باطنى . ومن هذا المعنى الباطنى يمكن دائماً أن

نرى اثراً قوياً من آثار الفلسفة الهلينية . ولا يمكن شرح المعنى الحقيقي للقرآن إلا بالنسبة للامام المعصوم ، أما بالنسبة لغيره ، فإن القرآن يظل مختوماً . ويبدو أن جعفرأ كان أول من ادعى من العلويين أنه كان مصلاً لحلول الألوهية ، ومعلماً ملهماً ، إذ أن أسلافه لم يذهبوا إلى أكثر من السكوت على ادعاء اتباعهم ذلك لهم ، وكثيراً ما رفضوا هذه الادعاءات .

وتوفي أبو هاشم مسموماً على ما جرى به الاعتقاد ، على يدى الخليفة سليمان عام ٩٨ من الهجرة ، وقد تنازل عن حقوقه لمحمد بن على ابن عبد الله بن عباس أحد الهاشميين الذين كان منهم النبی وعلى ، وهم البيت المنافس للبيت الأموى . ولقد ادعى أبو هاشم أن الإمامة كانت له ، وأنه يستطيع أن يهبها لمن يشاء ، وتلك نظرة إلى الإمامة لم يقبلها المتزمتون من الشيعة الذين يهتدون بالصفة الشرعية . ولكن لا يبدو أن أتباع أبي هاشم كانوا من الغلاة ، على الرغم من أصلهم الكيساني . وولى عمر الثاني الخلافة عام ٩٩ من الهجرة ، فكان الأموى الوحيد الذى أبدى عطفاً على العلويين ، وألقى لعنة على المناظر وكانت جزءاً من الطقوس العلنية في مسجد دمشق منذ أيام معاوية ، وكان يمثل نوعاً من الفزاحة الشخصية التى لم تعهد في خليفة أموى من قبله . ولم يستطع حكمه القصير الذى بقى ثلاث سنين أن يقضى على شرور الطغيان وفساد الحكم ، وخلفه حكام آخرون أكثر شبهاً بالنوع القديم .

ومثل وقد من الشيعة بين يدى محمد بن على الهاشمى فيها حول الأيام التى توفي فيها عمر بن عبد العزيز ، وكان محمد هذا رجلاً شهيراً بالتقوى ، واستخلفه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية رئيساً لقسم هام من أقسام الشيعة ، وحلف الوعد على تأييده في محاولته الوصول إلى الخلافة « لعل الله أن يحيى بك العدل ويميت بك الجور » (١) . وقد أجلب محمد بأن هذا اليوم يوم تحقيق الآمال والمطالب لأن قرناً من الزمان قد ولى .

إن أنصار أسرة محمد بن الحنفية الذين انتقل ولازمهم إلى محمد بن على كانوا في غاية الأهمية ، لا لكثرة عددهم ، بل لجودة تنظيمهم . فقد أنشأوا نظاماً للدعاة الذين يترحلون تحت ستار التجارة ، ويسرون بتعاليمهم في المحادثات الخاصة ، وفي أثناء المخالطة العادية ، ثم أصبحت هذه الطريقة معمولاً بها في كل الدعايات الإسلامية التبشيرية . ويموت أبى هاشم ويتركه وجد محمد بن على في خدمته هذا العمل التبشيري

(١) الدينورى : الأخبار الطوال .

المنظم جداً ، وكان المبعوثون على ثقة تامة من أن قبول محمد لعروض الوفد الشيعي يعنى أنه أصبح البطل المدافع عن دعواهم . أما الشيعة الحسينية الأكثر تزمناً فلم يعترفوا بمطالب محمد بن الحنفية وخلفائه ، ولكنهم عضدوا جهود محمد بن على ، لظنهم أنه كان يدافع عن الشيعة .

إن الدعوة لمحمد بن على يشار إليها أحياناً بأنها عباسية ، لأنه كان سليلًا للعباس أحد أبناء عبد المطلب الثلاثة (١) ، وهو من ثم أخ لأبى طالب أبى الإمام على ، ولعبد الله جد (٢) النبى محمد . ولقد ادعى الدعاء فى ذلك الوقت ، على أية حال ، أنهم يؤيدون الهاشميين ، وهو لفظ غامض ربما قصد غموضه . وقد شرح فيما بعد بأنه يدل على البيت الهاشمي الذى كان البيت القرشي المنافس الذى عارض الأمويين ، وهو الذى ينتمى إليه النبى وعلى والعباس . ولكن معناه فى نظر الكثيرين من الشيعة كان قاصراً على اتباع أبى ماشم حفيد الحنفية .

وتوفى محمد بن على عام ١٢٦ هـ ، وترك أولاداً ثلاثة هم : إبراهيم ، وأبو العباس وأبو جعفر ، فكان أول هؤلاء يعتبر خليفة له . واشتهر فى ذلك الوقت أبو مسلم الذى كان والياً على خراسان عام ١٢٦ بن الهجرة . وليس واضحاً ما إذا كان أبو مسلم هذا من العرب أو من أهل العراق الوطنيين (انظر المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٦٩ ط . دار الرجاء) . حقا أن دعوى قد ادعت أنه كان سليلاً لجاندارز أحد ملوك فرس القسما ، وكانت خراسان فى ذلك الوقت أكثر الأقالييم بغضاً للأمويين ، فنشط دعاء الهاشميين فيها أكبر نشاط . ونجحوا أكبر نجاح . والقى أبو مسلم بنفسه فى معترك هذا العمل بكل قلبه ، وبدأ فى تكوين جيش مجهز بلغ بعد قليل مائتى ألف ، ووصل الخبر والذخيرة إلى الخليفة مروان الثانى ، ولكنه تجاهل ذلك . حقا أن بلاط دمشق لم يمر ذلك أى اهتمام حتى عام ١٣٠ من الهجرة . وبعد ذلك رفع أبو مسلم رأيه السوداء معلناً بها الثورة ضد الأمويين الذين كانوا يتخذون اللون الأبيض ، وكل ما فعله الخليفة حينئذ أنه قبض على إبراهيم بن محمد بن على وقتله ، وهرب الابنان الآخران إلى الكوفة ، حيث أواهما الشيعة وأخفوهما . وإن الابن الثانى : أبا العباس الذى يعرف فى التاريخ باسم السفاح قد اعترف به قائداً للهاشميين .

(١) هم ليسوا ثلاثة : إذ هم العباس وأبو طالب وأبو لهب وعبد الله وحمة .

(٢) يقصد إيا النبى صلى الله عليه وسلم .

وكان نصر أبى مسلم سريعا وتامسا ، وسقطت الأسرة الأموية ١٣٢ هـ ، وقضى قضاء جزئيا على أفرادها ، وأصبح السفاح أول خلفاء العباسيين الذين أخذوا هذه التسمية من جدهم العباس بن عبد المطلب .

وحالما جلس الخليفة أبو العباس على العرش جعل همه الأول أن يوطد دعائم الدولة بالقضاء على كل من يمكن أن يكون خصما لها . وكانت قدرته التي أظهرها في اتهام ذلك هي السبب في تسميته بالسفاح . وأول ما فعله أنه طارد من استطاع أن يجدهم من بقية الأسرة الأموية وذبحهم ، وهرب عبد الرحمن أحد هؤلاء فذهب إلى أفريقية حيث حاول أن يجمع لنفسه طائفة من الاتباع دون جنوى ، فعبر البحر إلى إسبانيا ، حيث أنشأ لنفسه دولة في عام ١٣٨ هـ ، فحكم هو وابناؤه من بعده حتى عام ٤٢٢ هـ . وقد ادعى هؤلاء الأمويون الأسبان أنهم الحكم الشرعيون ، ولكنهم لم يدعوا أبدا ما ادعاه العلويون من القدسية .

أما أبو مسلم الذي بذل غاية جهده في إنشاء الدولة العباسية (١) ، فقد أثار غيرة الخليفة ، وربما كان ذلك لسبب وجيه ، لأنه وجد أن السفاح لم يكد يرتقى العرش حتى أهمل الشيعة الذين أعانوه على رقيه ، وهكذا قتل أبو مسلم في السنة الأولى من الحكم العباسي (٢) .

وكان سقوط الأمويين نهاية طغيان الأقلية العربية كما كانت حينئذ ، وأصبح الرجحان لكفة الفرس مدة قرن كامل (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) ، فأعيد تنظيم الحكومة على النمط الفارسي ، وكان إنشاء منصب الوزير وجعله رأس الهيئة التنفيذية أثرا من آثار النفوذ الفارسي . وربما كان هذا اللقب هو نفس اللقب الفارسي القديم (Vi-chir) أى المراقب (انظر درمستاتر : دراسات إيرانية ج ١ ص ٥٨ الملاحظة الثالثة) . وكان الوزير الأكبر قبل هذا يسمى كاتباً أو مشيراً ، ولم يكن أكثر من أحد ختم الخليفة ، ويعمل في ضبط الرسائل ، أو في النصيح حين تتطلب المناسبة . وفي عام ١٣٥ من الهجرة بدأت الأسرة الفارسية النبيلة - أسرة البرامكة - تمد الدولة بالوزراء ، فضبط هؤلاء سياسة الخلافة

(١) في الأصل : الأموية .

(٢) « وكان قتله في شعبان سنة ست وثلاثين ومائة ، وفيها كانت بيعة المنصور ، وهزيمة عبد الله بن علي » (المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢١٩ ط ٠ دار الرجا) .

حتى عام ١٨٩ هـ . ومنذ أيام المنصور (١٢٦ - ١٥٨ هـ) بدأ الفرس في تدعيم غلبتهم ، ونشأت طائفة تعرف بالشعوبية (أى المضالدين للعرب) ممن رأوا أن المسلمين الغرياء لم يكونوا مساوين للعرب وحسب ، بل أن العرب كانوا أمة نصف هجبية ، وأنهم أدنى من غيرهم من جميع النواحي ، وأنهم أقل من الفرس والبربر والسريسلان والقبط . وانتجت هذه الطائفة كثيرا من الأدب الذى أثار الجدل ، لما فيه من المطامع ضد العرب ، ولما يبدو فيه من ازدراء هؤلاء المحدثي النعمة وكراهيتهم . وكان فخر العرب قائما بانسابهم ، فاهتموا اهتماما كبيرا بحفظ هذه الأنساب خلال القرن الذى سبق ظهور الاسلام على الأقل . ويما أنهم لم يبدعوا - الا فى ذلك الوقت فى حصر نسب الآباء ، كان الكثير من هذه الانساب خرافيا صرفا حين يتصل بالأسلاف الذين كانوا قبل الاسلام . وكان العرب فى الحقيقة شعبا محدث النعمة لم يخرج الا منذ قليل من غمار البربرية (انظر لامانص : مهد الاسلام ص ١١٧) .

أما الفرس وهم لم يكونوا أقل عناية بحفظ الانساب ، لأن نظامهم الطبقي جعلهم يهتمون كثيرا بها ، فكانوا يفخرون بانساب أكثر صحة ، وأوغل فى القدم . وسواء اكان الأمر متعلقا بالأنب أو بالعلم أو بالفقه الاسلامي أو بعلم التوحيد أو حتى بدراسة النحو العربى دراسة علمية . فقد تنوق الفرس تفوقا سريعا على العرب ، حتى أننا لابد أن نحترس دائما ، فنشير الى الفلسفة العربية ، والعلم العربى ، وهلم جرا فى تاريخ الثقافة الاسلامية ، لا الى فلسفة العرب و علم العرب الخ ، ونذكر انه بالرغم من أنها عبر عنها باللغة العربية - وهى الاداة العامة فى العالم الاسلامي - لم تكن من عمل العرب الا فى حالات قليلة جدا ، وأن الفلاسفة والطباء والمؤرخين والنحاة والمتكلمين والفقهاء الذين كتبوا باللغة العربية . وان سقوط الأمويين ، واحلال الفرس محل العرب كان بدءا للمعهد الذهبى للأدب العربى والبحث العربى . فالأدب القديم الذى كتب بيد العرب حين لم يكونوا متأثرين بمؤثرات اجنبية يتكون كله من شعر من انشاء الشعراء المنقطعين للشعر ، والذين يتفننون بحياة الصحراء وحريها ، ويكفون على الأملال ، ويفخرون بالقبيلة ، ويهجون العدو ، ويعتبر هذا نوعا خاصا ، وقد بلغ مستوى عاليا من السمو فى هذا الاتجاه . وهذا الشعر العربى القديم يعجبنا من جهات كثيرة : فهو يصب مشاهد الصحراء - وهى رائعة - ويسرى فيه تيار تحتى من الحزن الذى يعتبر صدى للصحراء ، وله جانب انفعالي حقيقى شديد الانتفاع ، وله فى نفس الوقت حدود فى مجال موضوعاته التى تعنيه ، ولا شك فى أن الدراسة الدقيقة لهذا الشعر العربى القديم تمهيد ضرورى لتفوق الصور الادبية العربية الأخرى ، ومفرداتها .

وتراكيها ، وقد اتجهت عنفة كبيرة في السنوات الأخيرة الى هذه الناحية . وهذا الشعر العربي القديم الذى يظهر فيه أنه نتاج البيئة العربية — ولكنه ربما تأثر فى الجاهلية ببعض الاتصالات الخارجية غير المحددة — ينتهى بعد سقوط الدولة الأموية بقليل ، الا فى أسبانيا ، حيث بقى تحت ظل المنفيين الهاربين من بنى أمية . ولكن هذا النوع من الشعر فى الحقيقة خارج عن مجال بحثنا الحاضر ، الا أن نقول أن رواية فارسيّا هو حماد بن ساجور الراوية المتوفى حوالى ١٥٦ — ١٥٦ هـ هو الذى جمع ونشر القصائد العربية السبع القديمة المعروفة بالمطقات ، فبدأ بذلك ما يمكن أن يسمى المستوى الكلاسيكى للشعر القديم والمفردات القديمة . فلما استولى العباسيون على مقاليد الخلافة ، انتهت قيادة العرب العقلية للمجتمع الاسلامى ، وانتقلت القيادة الى أيديّ الفرس .

الفصل الرابع

المترجمون

كانت أولى الدلالات وأهمها على التكيف الجديد في الفكر الاسلامي في الانتاج الفزير للترجمات العربية من مؤلفات تتناول الفلسفة والمواد الطبية . وكان من نتيجة ذلك ان استحوذ العالم الذي يتكلم العربية بعد سقوط الأمويين بثمانين علما على ترجمات لمعظم مؤلفات أرسطو ، وشراح الأفلاطونية المحدثة ، وبعض أعمال أفلاطون ، ومعظم مؤلفات جالينوس ، وأجزاء من مؤلفات أخرى في الطب ومن شروحها ، ثم من مؤلفات علمية أغريقية ، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة . وقوام هذا العهد من النشاط في الترجمة مرحلتان : تبدأ أولاها من استيلاء العباسيين على الخلافة الى خلافة المأمون (١٣٢ - ١٩٨ هـ) ، حيث قام مترجمون مستقلون بقدر كبير من الترجمة ، ومعظمهم من المسيحيين واليهود والمهتدين الذي دخلوا الاسلام من الديانات الأخرى . غير الاسلامية . أما الأخرى ففي حكم المأمون وخلفائه المبشرين ، حيث تركّز عمل الترجمة في مدرسة أسست حديثا في بغداد ، وبذلك جهد دائب لجعل المادة الضرورية للبحث الفلسفي والعلمي في متناول الطالب الذي يتكلم العربية .

وترتبط الترجمة في أول عهدها بعبد الله بن المقفع ، وهو فارسي . زرادشتي اعتنق الاسلام على يد أخ لمحمد بن علي أبي السفاح ، وأصبح أمينا لأمه . وفي أثناء اعتماده على حماية مولاة خاطر بهجاء أعيان العرب ، ولا سيما سفيان أمير البصرة الذي اعتاد ابن المقفع أن يحييه بإشارة وقحة تطعن في طهر أمه . وقد يبدو أن العرب الأصلاء الذين ولوا الولايات تحت حكم العباسيين الأوائل كلن لأبد لهم من التفاضي من مثل هذه الاهانات من قطينهم السابقين . وبعد ثورة فاشلة قام بها أحد أعمام الخليفة ، طلب هذا الى ابن المقفع أن يعد رسالة أمان ترسل الى الخليفة المنصور الذي ولي الخلافة بعد أخيه السفاح ، ليضع عليها خاتمه . ولكنه كتب الرسالة بصورة أغضبت الخليفة ، إذ تقول فيها تقول : « ومتى غدر أمير المؤمنين بعمر عبد الله بن علي ، فنسأله

طوالق . ودوابه حبس ، وعبيده أحرار ، والمسلمون في حل من بيعته ، ، ولقد سال الخليفة عن كتب هذه الرسالة ، فلما علم به طلب الى سفيان أن يقتله ، ولسرور أمير البصرة من تمكنه أن يرضى حقه قتل ابن المقفع شر قتلة ، مع اختلاف الروايات في تفصيل ذلك ، في عام ١٤٢ أو ١٤٣ من الهجرة .

ومع أن ابن المقفع كان يتبع تعاليم الاسلام كان ينظر اليه دائما باعتباره زنديقا . وهذا لفظ ربما كان يقصد به « المجوسى » ، ولكن الكتاب العرب كانوا يتوسعون في دلالتيه ، حتى يشملوا به معتق أية بيانة من الديانات الفارسية ، حين يتبع في الظاهر تعاليم الاسلام ، ولكنه يبقى على دينه في السر ، أو قد يستعملونه تعبيراً عن الصيب ليدلوا به على الملحد من أى نوع . وان الكلمة نفسها لثاني من الكلمة الفارسية Siddiq أو مرید ، وهو لقب يتخذهُ أى تابع من أتباع الطائفة المجوسية ، وهو يدل على أن الملقب به له قدرة على معرفة الباطن . وقد جاء عن هذه الفكرة ما يرى بين الشيعة من اخفاء معتقداتهم الحقيقية عن العامة ، والظهور بمظهر الاسلام السلفى ويرى السعودى أن الكثير من الزندقات قد جاء بعد نشر ما كتبه مائى وابن ديسان ومرقيون ، وقد ترجمه من الفارسية والبهاوية الى العربية ابن المقفع وآخرون . ولقد وضعت الترجمات في عهد المنصور — وبأمر منه — من الاغريقية والسريانية والفارسية ، وكانت الكتب الفارسية والسريانية نفسها ترجمات من الاغريقية او السنسكريتية . وخير ما نعرفه لابن المقفع ترجمة كلية وبسمة او « اساطير يديا » من الفارسية القديمة ، وكانت هذه نفسها ترجمة من السنسكريتية ، وتعتبر ترجمة ابن المقفع الى العربية نموذجاً من نماذج النثر العربى . ولقد ضاع الأصل الفارسى ، ولكن الترجمة السريانية التى وضعت منها على عهد « بود » الداعية النسطورى حوالى عام ٥٧٠ م لا تزال موجودة ، ولقد نشرت على يدى « بيسكل » « وينفى » عام ١٨٧٦ م . ولقد ضاع الأصل السنسكرى كذاك في صورته الأولى على ما يظهر ، ولكننا نجد ملحقه في كتابين سنسكرى في صورة مطولة جداً : والكتاب الأول Pantachanta وهو يشتمل على قصص ترد تحت أرقام ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٧ من نسخة دي ساسى العربية . والثانى Mahabharata وهو يشتمل على الفصول ١١ ، ١٢ ، ١٣ . وواضح أن النسخة السريانية التى وضعها « بود » وهى ترجمة فارسية من الأصل ، تعتبر حيز ما يمثل الصورة القديمة للنص . أما في النسخة العربية التى وضعها ابن المقفع ، فثمة بعض الشروح والاضافات ، وكلها بالطبع تظهر في الترجمات المأخوذة

عنها في السريانية المتأخرة ، وفي الترجمات الفارسية المختلفة في القرون الوسطى التي أخذت عن العربية دون الفارسية القديمة ، وكذلك الترجمات الاغريقية . وهذه الترجمة العربية هي التي اعطت الكتاب انتشارا اوسع مما كان له من قبل ، او مما كان يمكن أن يعطى له ، ثم قدمته الى العالم الغربي . وكانت الحال كذلك مع كتب أرسطو والمادة المثابرة ، اذ أصبحت العربية وسطا للنقل الشامل ، وان الإضافات التي أضيفت الى المادة المترجمة بهورها خلال اللغة العربية قد انتشرت انتشارا واسعا كذلك .

لقد عاش ابن المقفع في عهد المنصور ، ويقال ان نفس ذلك الوقت شهد وضع نسخ عربية من مؤلفات مختلفة لأرسطو ، ومن المجسطي لبطليموس ، ومن كتاب اقليدس ، ومادة أخرى من الاغريقية . وجاء رجل هندي بكتاب معه الى بغداد في الحساب ، وآخر في الفلك ، عام ١٥٦ هـ ، وكان عنوان كتاب الفلك Siddhanta ، وعرف فيما بعد عند الكتاب العرب باسم « السند هند » . وترجمه ابراهيم الفزاري فخلق اهتماما جديدا بالدراسات الفلكية . وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمي بين النهجين الاغريقي والهندي في الفلك ، فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك في غاية الأهمية بين الدراسات العربية . أما الفلكيون العرب المشهورون ، فينسبون الى عصر متأخر ، مثل ابي معشر البغدادي تلميذ الكندي . وقد توفي عام ٢٧٢ هـ (٨٨٥ م) ، ويعرفه كتاب اللاتينية في القرون الوسطى باسم « Abumegar » ، ومثل محمد بن جابر بن سنان البتاني المتوفى عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) ، ويعرف عندهم باسم Albatagnius . وكان الكتاب الهندي في الحساب أكبر أهمية حتى من هذا ، لأن الأرقام الهندية جاءت من طريقه الى العرب ، ثم انتقلت منهم الى أوروبا في الوقت المناسب باعتبارها أرقاما عربية . وهذا النظم العشري في الحساب جعل من الممكن أن يتوسع في الطرق الحسابية ، بل حتى في الرياضية بصفة عامة ، وهو امر ما كان ليسهل في ظل النظم القديمة المريكة .

وجاء المنصور بعد تأسيس بغداد عام ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) بطبيب نسطوري اسمه جورجيس بن بختيشوع من مدرسة جنديسابور ، وجعله طبيب القصر . ومنذ ذلك التاريخ نرى نسبا من الأطباء النسطوريين يتصلون بالبلاط ، ويكونون مدرسة طبية في بغداد . ومرض جورجيس في بغداد ، فأتى له بالرجوع الى جنديسابور ، فأخذ مكانه تلميذه عيسى

ابن تاكر بخت الذى ألف كتاباً فى العلاج . ثم جاء بختيشوع بن جورجيس الذى كان طبيباً لمهارون الرشيد عام ١٧١ هـ (٧٨٧ م) ، ثم جاء جبرائيل ، وهو ابن آخر لجورجيس ، ليكون فى خدمة جعفر البرمكى عام ١٧٥ هـ ، وكان مفضلاً عند هارون . ولقد كتب للمأمون مختصلاً للمنطق ، ورسالة فى الأطعمة والأشربة ، كما كتب مقناً فى الطب أسسه على المجموعات الطبية التى كتبها نبوسكورس وجالينوس وبولس الأيجينى ، ثم كتاباً فى العلور . وكتباً أخرى . أما فى الطب ، فإن النهج الهندى كما يجب أن نذكر قد جرى به إلى جنديسابور ، ثم أضيف إلى النهج الاغريقى ، ولكن الأخير كان واضح القلب . وكان يحيى بن ماسرجويه اليهودى السورى من أهم من قطنوا بغداد ، ، وقد ترجم كتاباً Syntagma إلى السريانية ، وأشرف على المدرسة الطبية التى تكونت فى العاصمة الاسلامية . واتحصر البحث العربى فى الطب مدة طويلة فى ترجمة ما كتبه الاغريق ، ثم العمل على مثال ما كان يجرى فى الاسكندرية . وقد أشرنا من قبل إلى الأثر المنكود الذى جاء إلى العرب من المدرسة المصرية التى حولت الطب والكيمياء كليهما إلى اتجاهات نصف سحرية ، وهو انحراف سيئ لم يتخلص منه المدرسة العربية أبداً . ومر وقت طويل قبل أن تخرج الجماعة الناطقة بالعربية مؤلفين أصلاء فى الطب . فقيماً حول نهاية القرن الثالث نجد أبا العباس أحمد بن الطبيب السرخسى تلميذ الكندى الذى يقال أنه كتب مؤلفاً فى النفس ، ومختصراً لإيساقوجى فورفورىوس ، وكتاباً مهمداً لدراسة الطب (المسعودى ج ٢ ص ٧٢ ط . أوربا) وكانت الدراسات الطبية فى ذلك الوقت لا تزال إلى حد كبير فى أيدي المسيحيين واليهود ، ونرى الطبيب السريانى يوحنا بن سرابيون (نهاية القرن التاسع الميلادى) يكتب فى المجموعات الطبية السريانية التى انتشرت فى نسختين ترجمت ثانيتهما إلى العربية على يد كتاب متعددين استقل كل منهم عن الآخرين . ثم ترجمت بعد ذلك بزمان إلى اللاتينية على يد جيرار الكريمونى .

ان أبا الطب العربى الحقيقى هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٣١١ - ٣٢٠ هـ (٩٢٢ - ٩٣٢ م) ، وكان كتاب اللاتينية يعرفونه باسم Rhazes ، وهو من المشتغلين بدراسة الموسيقى والفلسفة والأدب ، وأخيراً الطب . ويستعمل فى مخوناته الطبية ما كتب بالملغتين الاغريقية والهندية كليهما . وان استخدام مقدمات الكتابات الهندية ، وإخضاعها لما كتبه فطاحل الاسكندرية كان فى الحقيقة أكبر مساهمة قام بها الطلاب العرب فى سبيل التقدم بالمسلم . ويعاب على ما كتبه الرازى لسوء الحظ أنه ينقصه كثير من النظام

والترتيب ، فهو مجموعة كتب منفصل بعضها من بعض ، ولهذا لا يعتبر مناسباً لأن يستعمل ، ومن أجل هذا - أكثر من أى سبب آخر - حل محله ابن سينا (Avicenna) الذى يخطئ في اتجاه مفاد ويعاب عليه الاسراف في الترتيب والتنظيم . ولا بد أن نلاحظ أن كبار المؤلفين العرب كاسلافهم من السريان ، كانوا بالإضافة الى كتابتهم في الطب عادة شراحاً ومعلقين على كتب أرسطو وجالينوس .

وكان الخليفة المنصور هو الراعى الذى فعل أكثر ما يمكن لاجتذاب الأطباء النساطرة الى مدينة بغداد التى أسسها ، وكان كذلك اميراً يسعى جهده لتشجيع المتصدين لاعداد ترجمات عربية من المؤلفات الاغريقية والسريانية والفارسية . وأهم من هذا ما منحه الخليفة المأمون من رعاية ، اذ أسس في عام ٢١٧ هـ (٨٢٢ م) مدرسة في بغداد على مثال مدرسة النساطرة والزرادشتيين الموجودة حينئذ بلا شك ، وسماها « بيت الحكمة » ، ووضعها تحت اشراف يحيى بن ماسويه المتوفى عام ٢٤٢ هـ (٨٥٧ م) والذى كان مؤلفاً بالسريانية والعربية كلتيهما ، ومتمكناً من استخدام الاغريقية . وان كتابه الطبى من « الحميات » قد اشتهر زمناً طويلاً ، وترجم فيما بعد الى اللاتينية والعبرية .

وأهم ما اخرجته هذه المدرسة من آثار تم على اية حال على أيدي تلاميذ يحيى وخلفائه ، ولا سيما أبو زيد حنين بن اسحق العبّادى المتوفى عام ٢٦٣ هـ (٨٧٦ م) ، وهو الطبيب النسطورى الذى أثّرنا اليه بامتباره قد ترجم الى السريانية الكتب الرئيسية في الطب ، وأجزاء من الأورجانون لأرسطو . ولقد زار الاسكندرية بعد أن تتلمذ في بغداد على يحيى ، فلم يكتسب فقط التدريب الذى كان يجرى فيها يعتبر حينئذ مدرسة الطب الأولى ، بل اكتسب معرفة قوية بالاغريقية التى نقل عنها في ترجمات الى السريانية والعربية . ويتصل بعمله هذا ابنه اسحق ، وابن أخته حبيش ، ولقد أمد حنين ترجمة عربية لأقليدس وأجزاء مختلفة من جالينوس وبقرات وأرشميدس . وأبولونيوس وآخرين كما ترجم قوانين الجمهورية ، وتيماوس لأفلاطون ، والمقولات والطبيعيات والأخلاق الكبرى لأرسطو ، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، كما ترجم كذلك الاتجيل الى العربية . ولقد ترجم أيضاً كتاب المعادن المنسوب الى أرسطو ، وهو الذى اعتبر زمناً طويلاً حجة في الكيمياء ، وترجم المدونات الطبية لبولس الأيجينى . ولقد وضع ابنه الى جانب مؤلفات له أصيلة في الطب

ترجمات عربية من السوفسطائي لأفلاطون ، والميتافيزيقا ، والنفس ، والكون والفساد ، والعبارة لأرسطو ، وهي التي ترجمها حنين الى السريانية . كما ترجم ابنه ذلك بعض تعليقات غورغوريوس الاسكندر الأفروديسي وأونوريوس ، وبعد ذلك بقليل نجد قسطا بن لوثا السوري احد أبناء بعلبك وقد تعلم في بلاد الاغريق ، وامتاز في الترجمة .

وكان القرن الرابع الهجري هو العصر الذهبي للمترجمين العرب ، وما يستحق الملاحظة انه بالرغم من أن العمل قد تم معظمه على يد المسيحيين السريان ، وأوحى به التقاليد السريانية فان عددا كبيرا من الترجمات قد كان من الاغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة في الاسكندرية ، أو بلاد الاغريق . وكثيرا ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الاغريقية : احدهما بالسريانية ، والاخرى بالعربية . وكان ثمة مترجمون من السريانية ، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الاغريقية . ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٢٨ هـ (٩٣٩ م) والذي ترجم الى العربية القياس والشعر لأرسطو ، وتعليقات الاسكندر الأفروديسي على الكون والفساد ، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، وكلها مترجم من نسخ سريانية موجودة ، ولقد وضع كذلك تعليقات أصيلة على مقولات أرسطو ، وعلى ايساغوجي غورغوريوس .

اما المترجمون اليعاقبة فيأتون بعد النساطرة ، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية الى العربية يحيى بن عدى التكريتي المتوفى عام ٣٦٤ هـ ، تلميذ حنين . وقد راجع كثيرا من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو . كما ترجم لأفلاطون القوانين وثيماوس ، وكذلك تعليقات الاسكندر الأفروديسي على المقولات ، وتعليقات ثيوفراستوس على الأخلاق ، أما اليعقوبي أبو على عيسى بن زرعة المتوفى عام ٣٩٨ هـ ، فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبونوس أو يحيى النحوى .

وهذا مكان مناسب لتفخيص مدى المادة الأرسطوطاليسية التي كانت في متناول طلاب الفلسفة من العرب باختصار ، فقد كان الأوريجانون المنطقي كله موجودا باللغة العربية ، وقد اشتمل على الخطبة والشعر وايساغوجي غورغوريوس . أما في علوم الطبيعة ،

فقد ترجموا الفيزيكا والسماء والكون والفساد والحس وتاريخ الحيوان وكتاب الآثار العلوية وكتاب النفس ، وأما من جهة العلم العقلى والأخلاق ، فقد ترجموا الميتافيزيقا وكتاب الأخلاق النيقوماخية وكتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو . ومن الغريب أن كتاب السينسة لم يدخل فى القانون الأرسطوطاليسى ، وإنما حل محله كتاب القوانين أو الجمهورية لأفلاطون « ولقد قبل الطلاب العرب الى جانب ذلك كتاب المعادن باعتباره من مؤلفات أرسطو ، ولا علم لنا به ، كما تقبلوا كذلك كتاب المسائل الحيلية (الآليات) باعتباره له أيضا .

وقد بقى الأورجانون المنطقى بين هذه الكتب دائما أساسا للثقافة الإنسانية الى جانب دراسة النحو العربى ، وهذا الأساس المنطقى للثقافة اثر من آثار نظم الثقافة الذى أنشأه السوريون ، ولو أننا يجب أن نذكر أن نظاما مشابها قد نشأ مستقلا فى المدرسة الأثينية قبل أى اتصال بالعرب . ولقد ظل منطق أرسطو دائما علما تقليديا مقبولا ، وإن المناقشات الفلسفية والدينية ، وما أضافه للفلاسفة العرب ، قد تركز بصفة رئيسية فى مسائل ميتافيزيقية ونفسية ، وهكذا اهتمت بوجه خاص بالكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا وكتاب النفس ، ولا سيما الكتاب الثالث . وقد شرح علم النفس الأرسطوطاليسى كما أشرنا الى ذلك فى ضوء تعليقات الاسكندر الأفروديسى ، ومن ثم اتخذ طابعا الهيا نموق الطبيعى يتضح أكثر ما يتضح فى تعاليم الأفلاطونية المحدثه . وكان أهم شيء فى هذا التطور الذى صادف الأفلاطونية المحدثه هو ما سعى « أثولوجيا أرسطو » الذى ظهر بالعربية عام ٢٢٦ هـ . وكان فى الحقيقة شرحا مختصرا للكتاب الثلاثة الأخيرة (٤ - ٦) من تاسوعات افلوطين ، ووضعها ابن ناعمة الحمصى ، وقد انتشر وقبله الناس عموما باعتباره عملا أصيلا من أعمال أرسطو ، ولربما اعتبر هذا تزيفا أدبيا ، ولكن من المحتمل أن افلوطين وأفلاطون قد تشابها عليه ، ويبدو أن هذا الخط قد حدث أيضا من بعض الكتاب الآخرين . وقبل المترجمون الاعتقاد الشائع الذى اعتقده كل شراح الأفلاطونية المحدثه أن تعاليم أرسطو وتعاليم أفلاطون كانتا شيئا واحدا فى جوهرهما ، وأن الاختلاف الظاهر بينهما لا يمكن أن يستعصى على التخريج . وذاع المذهب المكتمل للأفلاطونيين المحدثين من طريق هذه الأثولوجيا ، وانضم الى تعاليم الاسكندر الأفروديسى ، فكان له أثر قوى على الفلسفة الإسلامية فى اتجاهات مختلفة . وحين تلقفتها أيدي الفلاسفة الحقيقيين تطورت حتى صارت

أفلاطونية محدثة إسلامية (١) تبدو في صورتها النهائية على يدى ابن سينا وابن رشد ، وأثرت بصورتها هذه تأثيراً قوياً في المدرسة اللاتينية . ولما انتقلت الى مجال آخر ، أثرت في التصوف الإسلامى ، وكانت مسئولة أساساً عن الالهيات النظرية التى طور بها هذا التصوف . وتجمعت بعض المبادئ النابعة من هذين المصدرين في صور محدلة ، ودخلت في النهاية الى علم الكلام عند أهل السنة .

والنقط الرئيسية في هذا المذهب الأفلاطونى المحدث كما يبدو في الالهيات الإسلامية تعرض العقل الفعال ، أو كما عبر عنه الاسكندر الأفروديسى . باعتباره نبعاً من الاله . وتعرض العقل الهولانى في الانسان كأنه لا ينشط الا في طريق العقل الفعال ، وهذا في جوهره هو ما قال به الاسكندر الأفروديسى . وهدف الانسان أن يصل الى الاتصال الذى يتحد عقله فيه بالعقل الفعال ، ولو أن وسائل الوصول الى هذا الاتصال وبطبيعة الاتصال يختلفان بين مذاهب الفلاسفة والمتصوفة ، كما سنرى في الوقت المناسب .

ويأتى علم الطب بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونه تراثاً هاماً تسلمه العالم العربى من الهيلينية . ولكن هذا العلم اذ جاء من أصل اسكندرى كان به عيب خطير في الزيادات التى زادت المدرسة المصرية على تعاليم جالينوس وبقرات . وهذه الزيادة كما اثرننا من قبل ذات طابع أشبه بالسحر ، وتبدو في صورة شعوذة الخ . والنظريات المبنية على الأفكار التى ننظر اليها الآن باعتبارها سحراً يعتمد على المشاركة الوجدانية .

ولقد جاءت القوة الدافعة الحقيقية في النهاية من الهلينية التى انتقلت اليهم ، ولكن هذا التأثير جاء مباشرة من النصارى في الفلسفة نفسها ، ومن مدرسة النصارى والزرادشتيين بجنديسابور في الطب ، ويأتى بعد ذلك بزمن اثر المدرسة الوثنية في حران ، وكانت لها يول أفلاطونية محدثة كذلك . وحين مر الخليفة العباسى الثانى « المنصور »

(١) نشأت الأفلاطونية المحدث مذهباً وثنياً ، ثم التوت بها المسيحية لتناسب تعاليمهم وهى في صورتها الوثنية والمسيحية لا تتناسب مع تعاليم الإسلام تناسباً ملحوظاً . ولقد اتخذها فلاسفة المسلمين نقطة ابتداء لهم ، ولكنهم سرعان ما تطورت فلسفتهم في اتجاه اسلامى خالص ولم يدر بخلد أحدهم أن يقترب الحاداً اجنبى للجنود ، ويدخل الى الإسلام ما ليس منه .

بحران في طريقه الى الحرب ضد الامبراطور البيزنطي ، عجب حين لاحظ المظهر الغريب للاهلين الذين خرجوا للقاءه بشعرهم الطويل وارديتهم الضيقة . فلما سأل الخليفة عما اذا كان هؤلاء من المسيحيين او اليهود او الزرادشتيين اجابوه بانهم ليسوا من أية واحدة من هذه الطوائف ، فاستخبرهم ان كلوا من اهل الكتاب (لأن اهل الكتاب هم الوحيدون الذين كانوا محل التسامح في الاقاليم الاسلامية) ، ولكنهم اجابوا على ذلك اجابات مترددة غامضة ، حتى اقتنع الخليفة في النهاية بانه اكتشف جالية وثنية ، وكانت تلك هي الحقيقة . ولقد امرهم باعتناق احد الاديان الكتابية قبل ان يعود من الحرب ، والا فسيقضى عليهم بالموت . فانزعجوا لهذا انزعاجاً كبيراً ، فاعتنق بعضهم الاسلام او المسيحية او الزرادشتية ولكن البعض الآخر رفض أن يترك معتقده التقلدية . ولا بد ان يكون الآخرون بالطبع قد مروا بوقت مخيف تماماً وهم يفكرون في كيفية يتجنبون بها مطالب الخليفة . واخيراً تقدم احد الفقهاء المسلمين بمخرج لهم من هذه الصعوبة على شريطة ان يدفعوا اليه مبلغاً ضخماً في مقابل ذلك . وعندما تم دفع المبلغ نصحهم بأن يدعوا انهم من الصابئين ؛ لأن الصابئين نكروا في القرآن باعتبارهم من اهل الكتاب ، ولكن أحداً لا يعلم من هم الصابئون . وثمة طائفة تعرف باسم « Salrium او Salaeam » وديانتهم خليط غريب من العبادة البابلية القديمة ، ومن المسيحية والغنوصية والزرادشتية ، يعيشون في منطقة البصرة ، ولكنهم كانوا دائماً على حذر في احتفاظهم بسرية معتقداتهم بالنسبة للغريب . ومع انهم كانوا بلا شك هم الطائفة المذكورة في القرآن تحت اسم الصابئين لم يكده أحد يبرهن على ان وثني حران يدخلون تحت هذه التسمية . ولم يعد الخليفة أبداً الى حران ، وبقي الوثنيون الذين أطلقوا على انفسهم الصابئة يستخدمون هذا الاسم ، أما من صاروا بمسيحيين او زرادشتيين فقد عادوا الى عقيدتهم القديمة ، وخضعوا للتسمية الجديدة ، وأما من اعتنقوا الاسلام ، فقد كان عليهم ان يظلوا مسلمين ، لأن عقوبة الموت تقع على كل المرتدين عن هذه الديانة .

وأبرز نجوم حران ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٩ من الهجرة ، وهو عالم يعرف اللغة الاغريقية والسريانية والعربية ، انتج كتباً كثيرة في المنطق والرياضيات والتنجيم والطب ، وكذلك في الطقوس والمعتقدات التي في الوثنية التي ظل مؤمناً بها . وتبعه في ذلك ابنه أبو سعيد سنان ، وحفيده ابراهيم وأبو الحسن ثابت ، وحفيدا ابنه اسحق وأبو الفرج ، وقد تخصص كل هؤلاء في الرياضيات والفلك .

ويبدو أنه ينبغي لنا أن نعقد صلة بين حران وبين جابر بن حين وهو شخصية تاريخية تهما ، ولكنه غير معروف الزمن ، وأن كان يعتقد أنه كان تلميذاً للأمير الأموي خالد الذي تميز ببحوثه في الكيمياء . وأن اسم جابر ليظهر على كثير من كتب الكيمياء ، وربما كان الكثير منها له حقيقة ، ولقد جاء المسيو بارتيلو في الجزء الثالث من كتابه « الكيمياء في العصور الوسطى » المنشور في باريس عام ١٨٩٢ م بتطيل دقيق للكيميائيين العرب ، ويعتقد أن كل مادتهم يمكن تقسيمها إلى قسمين . أحدهما ، إعادة تعبير عن بحوث الكيميائيين الأغريق في الاسكندرية ، والثاني بحوث أصيلة ، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الاسكندرنية أولاً وقبل كل شيء ، ويعتبر كل هذه المادة الأصلية أثراً من آثار ما قام به جابر بن حيان الذي يصبح بهذا في الكيمياء في مكان أرسطو من المنطق . وينشر بارتيلو في كتابه ستة مؤلفات ادعاهما لجابر ، واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية ، إذ أن الباحثين المتأخرين لم يخرجوا عن الجادة التي سنها لهم الباحث الأول . ولقد ظل تحويل المعادن مدة طويلة هدفاً أساسياً لهم ، ولكن الكيمياء في عصر متأخر دخلت في جبهة جديدة بالطب ، ولو أنها لم تنفد أبداً طابعها المعنوي الذي نعنيه حين نسمى الكيمياء *alchemy* بدلاً من *chemistry* .

أن هدف الطلاب العرب من دراسة الكيمياء ، لا نهم المحدثين ، ولو أن تحويل المعادن لم يعد حلمًا مستحيلًا كما كان يبدو للكيميائيين في القرن التاسع عشر . وواضح في الوقت نفسه أنه مع الاعتراف بالقصور عند الكيميائيين العرب ، لا شك في أنهم كانوا باحثين أصلاء ، ولو أنهم لم يفهموا نتائج التجارب التي قاموا بها نهياً صحيحاً .

وتبدأ كل النصوص التي نشرها بارتيلو بتحذير ينص على أن المحتويات يجب أن تظل سرا ، ويشتمل عادة على عبارة تقول أن بعض العمليات الضرورية قد حذفت حتى لا يستطيع الطلاب غير المستنير أن يقوم بالتجربة بنجاح ، لأن إنتاج الذهب بوفرة يفسد كل النوع الانساني ولا شك في أن الكيميائيين العرب قد ادعوا فعلاً أنهم وصلوا إلى معرفة وسائل تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب . ولكن التواريخ تشتمل على إشارات متعددة يبدو منها أن هذه الدعاوى قد جرحها كثيرون من المفكرين المعاصرين ، وأن كثيرين جداً من الكتاب العرب نظروا إلى الكيمياء كما كانت تفهم حينئذ باعتبارها احتيالا . ولقد قيل أكثر

من مرة ان الفيلسوف الفارابى الذى كان يعتقد امكان تحويل المعادن الى اخرى الى ذهب ، وكتب مؤلفا فى كيفية هذا التحويل ، قد عاش ومات فى فقر متفق ، على حين نجد ابن سينا ، وهو لم يعتقد بالكيمياء يستمتع الى حد ما بالراحة ، وكان فى امكانه الحصول على الثروة لو قبلها .

وترجمت كتب كثيرة لجابر الى اللاتينية فى العصور الوسطى ، فكان لها اثر عظيم فى تكوين المدرسة الغربية فى الكيمياء . وقبل ان يمضى زمن طويل ظهرت كتب اصيلة فى الكيمياء فى غرب اوربا ، وكان قسط كبير من هذه الكتب يحمل اسم جابر ، ولكنه كان تزيفاً . وكان من نتيجة ذلك ان اتخذت شخصية جابر طابعاً نصف اسطورى ، وجرت محاولات لتفسير المقالات المختلفة المتناقضة حول حياته وموته ، والبلاد والقرن اللذين عاش فيهما ، وكان ذلك من طريق افتراض اشخاص متعددين يحملون اسم جابر ، ولكن يبدو ان الحقيقة هى كونه وصل فى اول حياته الى مركز الشهرة العظيمة باعتباره مؤلفا فى الكيمياء ، وان العصور المتأخرة قد نسبت اليه عدداً من الكتب المزيفة . ويرى يارتيلو ان خير القرائن ما ربط بينه وبين حران فى الجزء الاول من القرن الهجرى الثانى .

ان الكيمياء العربية لتعيد عرض ما قام به الكيميائيون الاغريق فى الاسكندرية ، ولكن ربما كان بها عنصر خفى مصرى اصيل . وينظر ، ج . رسكا فى كتابه المسمى (Talala amaragdina) والمنشور عام ١٩٢٦ الى مادة الكيمياء العربية باعتبارها انتقلت الى العربية عن طريق اللغة القبطية ، ولكن ذلك غير صائق بلا شك ، لان النسخ القبطية يبدو فيها انها ترجمت من اصول عربية .

الفصل الخامس

المعتزلة

حين عرف العالم الاسلامى فلسفة ارسطو تلقاها كما ينطقى الوحي الذى يؤيد القرآن تقريبا . ولم يكن فهمها واضحا فى اذهانهم فى ذلك الوقت ، كما لم يتضح ما بينها وبين الالهيات الاسلامية من خلاف . وهكذا كان القرآن وارسطو يقرآن جنبا الى جنب ، ويعتبران بحسن نية متكاملين ، ولكن كان لا مناص من ان تبدأ نتائج الفلسفة اليونانية وطرقها فى خلق اثر تحليلى قوى فى المعتقدات الاسلامية السلفية .

ويشير المقريزى الى المعتزلة باعتبارهم من احرص الناس على كتب الفلاسفة ، ولا شك فى ان صعوبات جديدة قد بدأت تظهر فى ذلك الوقت الى جانب المسائلتين الهامتين اللتين اشتهرتا فى بداية القرن الثانى : وهما قدم القرآن ، ومسألة الاختيار . وكانت الصعوبات الجديدة متصلة اتصالا خاصا بصفات الله ، ثم اتصلت آخر الامر بها وعقد القرآن به من رؤية الله . فاما مسألة صفات الله فهى شبيهة شبيها كبيرا بما شجر منذ زمن حول خلق القرآن ، حتى ليبدو انها توسع فيها . ولقد ناقش رجال الدين من المسيحيين — وهم نشأوا على مناهج الفلسفة الاغريقية — هذه المسألة منذ زمن ، فاختفت فى أيديهم صورة البحث عن « عدد وكنه الصفات التى تتناسب مع وحدة الله » ، فان حكمة الله — سواء اعبر عنها القرآن ام لم يعبر — اذا كانت ازلية فان الله شيئا مغايرا له ، قديما مثل قدمه ، غير مخلوق له ، ومن ثم لا يمكن القول بان الله ، وان كل الاشياء جاءت عنه معلولة له ، لان الصفة القدية حينئذ كانت موجودة دائما مع الله ، وهكذا اعلن واصل بن عطاء كن « كل من ادعى لله صفة قديمة فقد اشرك معه غيره » . ولكن ذلك تستوى فيه كل الصفات ، كالعدل ، والرحمة ، وهلم جرا ، وكل المقولات ، وما يتصف به الله ، ويخبر عنه به اما ان يكون مخلوقا له ، ومن ثم فهى صفات غير ذاتية ولا قديمة ، ولها ان يكون اشياء خارجية مساوية له .

ويبدأ الجيل الثاني من المعتزلة الذي يبدى معرفة مباشرة بالفلسفة الاغريقية بابى الهذيل العلاف البصرى المتوفى عام ٢٢٦ هـ ، وقد عاش في وقت كانت الفلسفة الاغريقية فيه قد بدأت تدرس بحماسة ، وتأخذ بلا تردد . وهو يعترف بصفات الله ، ويعتبرها قديمة ، ولكنه ينظر إليها كما نظر المسيحيون الى الآقانيم الالهية أى لا باعتبارها اشياء خارجة عنه قائمة به ، بل اعتبارها جهات لفهم ماهيته الالهية ، فهو ينظر الى ارادة الله مثلا باعتبارها نوعا من انواع المعرفة ، أى أن كون الله يريد الخير معناه أنه يعلم أنه الخير ، ولكننا حين نبحث الارادة ينبغي أن نميز بين :

١ — ما يوجد في مكان كالتواعد الخلقية في اوامر الله للانسان ، حيث لا يمكن أن تكون ثمة ارادة ضد السرقة الا بعد خلق الاشياء التي يمكن أن تسرق ، لأن الارادة هنا تتوقف على شيء مخلوق .

٢ — وما يوجد لا في مكان ، ولا بموضوع تتجه اليه الارادة ، كحين يريد الله الخلق بدون وجود الاشياء التي تخلق . والارادة الداخلية في الانسان حرة ، ولكن الأعمال الخارجية غير حرة فهي محكومة احيانا بقوى خارجية في الجسم أو خارجه ، وهي محكومة احيانا أخرى بالارادة الداخلية . ويتكلم أرسطو عن الكون باعتباره موجوداً من الأزل ، ولكن القرآن يشير الى أنه مخلوق ، ومع هذا فلا خلاف بينهما ، لأننا يجب أن نفترض أنه موجود وجوداً أزلياً ، ولكن في سكون تام ، حيث كان خفياً وموجوداً بالقوة لا بالفعل ، غير متصف بأية صفة مما في المقولات المنطقية التي نعرفها بكونها الاصطلاحات الوحيدة للوجود . والمقصود بالخلق هنا أن الله قد أودع الحركة في الكون حتى بدأت الاشياء توجد في الزمان والمكان ، وينتهي السكون حين يعود مرة أخرى الى حالة السكون المطلق الذي كان في البداية . ويستطيع الناس أن يميزوا بين الخير والشر في ضوء العقل ، لأن الخير والشر خصائص موضوعية يمكن أن تدرك ، حتى أن معرفتنا بهذا الاختلاف لا تعتمد على وهم الله فقط ، ولكن لا يمكن لانسان أن يعرف أى شيء عن الله الا من طريق الوحي الذي سينزل اساساً لهذا الغرض .

وكان ابراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٣١ هـ ، وهو الزعيم التالي للمعتزلة ، من الطلاب المتفرغين للفلسفة الاغريق ، وكتابتها من كتاب دوائر المعارف . وهو بهذا مثال للفلاسفة العرب الأولين

الذين حاولوا أن يستخدموا علم الاغريق في تفسير الحياة والطبيعة عموماً فكانت هذه الغاية سبباً في انتاج مؤلفات مجموعة على غرار دوائر المعارف ، أكثر مما كان سبباً في ايجاد دراسات أصيلة في أى حقل من حقول المعرفة . ولقد وصل المعتزلة حينئذ الى أن الخير والشر يمثلان حقائق موضوعية ، وأن الله اذ يعلم الخير لا يريد ضده ، ويضيف النظام الى ذلك دعواه أن الله لا يمكن أن يفعل شيئاً بالخلق الا ما كان خيراً وعدلاً ، وقد اعترض على ذلك بأن أعمال الله تكون فى هذه الحالة مسيرة وغير حرة ، فاجاب النظام بأنه يعترف بالجبرية لا فى العمل ، ولكن فى الامكان ، لأن الله مسير بذاته هو . وقد حاول أن يعود الى المذهب القديم القائل ان النفس هى صورة الجسم ، كما ادعى أرسطو ، ولكنه أخطأ فى فهم العبارات المستعملة . فهو يعرض النفس كما لو كانت ذات صورة شبيهة بصورة الجسد ، ويدل هذا على أن النفس مادة لطيفة منبثة فى كل الجسد كما ينث الزيد فى اللبن ، أو الزيت فى السمس . والنفس والجسم متساويان فى الحجم ، ويتشابهان فى الصورة . وإن حرية الإرادة خاصة بالله والانسان ، وأما بقية المخلوقات فتحكمها الضرورة . ولقد خلق الله الأشياء جميعاً مرة واحدة فى الأزل ، ولكنه أبقاها فى حالة سكون ، حتى لتوصف بأنها موجودة بالقوة ، ثم أخرجها الى الوجود الفعلى فى اوقات متلاحقة .

وكان بشر بن المعتز المتوفى حوالى ٢٢٦ هـ أهم من جاء بعد ذلك من زعماء المعتزلة . ونحن نجد فى عمله محاولة أكثر تحديداً لتطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية فى الاسلام . فاما من جهة الاختيار فيدخل دخولا مباشرا الى السؤال عن المدى الذى تصل اليه المؤثرات الخارجية فى الحد من حرية الإرادة ، فنقتل بذلك من المسؤولية . والأطفال فى نظره لا يمكن أن يعذبوا عذاباً أبدياً ، لأنهم غير مكلفين ولأنهم لم يستخدموا الإرادة الحرة ابداً ، على أن الكفار يعذبون ، لأنهم بالرغم من كونهم لم يصلهم الوحي لا يصعب عليهم أن يعلموا ضرورة وجود اله ، واله واحد ، فى ضوء العقل . وعند النظر فى الأعمال وقيمتها الخلقية لا ينبغى أن نقتصر على النظر فى مؤثر واحد ومثائر واحد ، بل فى نسق من ذلك ، اذ ينتقل الفعل من واحد الى آخر ، حتى يصير كل مثائر فى الوسط مؤثراً فى المثائر الذى يليه . ويسمى هذه العملية « التولد » .

وأما معمر بن عبد السلام المتوفى عام ٢٢٠ هـ فيقول : ان الله يخلق الجواهر والأعراض ، حتى انه يخلق نوعاً من المادة الكلية في الموجودات جميعاً ، ويضيف اليها الأعراض ، فيكون بعضها مسبباً عن قوة كاملة في المادة المخلوقة ، وبعضها الآخر برادة حرة من المخلوق . وينظر الى صفات الله كما نظر شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين اليها باعتبارها سلبية ، حتى ان الله لا يمكن ان يدرکه الانسان . أما من حيث حكمة الله وعلمه ، فان المعلوم اما أن يكون من ذات الله أو خازنجا عنها ، فإذا اتجه علم الله الى ذاته فثمة تفريق بين الذات العاملة والذات المعلومه يؤدي الى وجود ذاتين ، وهذا مخالف للوحدة الالهية . أما اذا اتجه علم الله الى ما يخرج عن ذاته ، فهذا العلم يقتدر ان يطلع الى المعلوم الخارج عن الذات ، ولا يكون الله تعالى في هذه الحالة كاملاً . بل انه على العكس يكون مفتقراً الى شيء غير ذاته ، ومن ثم لا تكون صفات الله كالكيفيات الايجابية للانسان ، ولكنها نفي تلك الكيفيات التي هي انسانية فتفتقر الى غيرها . ولا نستطيع الا أن نقول انه لا متناه . ونعني بذلك انه لا يتعين بمكان ، أو قديم ، أي لا يحد بزمان ، أو الفاظ شبيهة أخرى لا يمكن أن يخبر بها عن الانسان . والاتجاه العام لتعاليم معمر هو وحدة الوجود ، ويرجع هذا من جهة الى التطور المنطقي لاتجاه يوجد في المذهب الأفلاطوني المحدث الذي كان الفكر المصري حينئذ في دور التشيع به ، ويرجع من جهة أخرى الى مؤثرات شرقية كانت قد بدأت تظهر في الاسلام .

ولقد نما مذهب معمر في وحدة الوجود على يد ثامة بن اثرس المتوفى عام ٢١٢ هـ . وان ثامة لينظر الى العالم باعتباره مخلوقاً حقيقياً . الله ، ولكنه مع هذا مخلوق طبقاً لقانون طبيعي ، حتى انه ليعبر عن قوة خفية في الله ولا يرجع الى فعل من افعال الارادة . ويتخطى ثامة تخلياً تاماً عن محاولة الخلاف أن يوفق بين مذهب أرسطو القائل بقدم المادة وبين تعاليم القرآن . ويقول بصراحة تامة ان الكون قديم قدم الله . وليس هذا بأية حال هو الكلمة الأخيرة في وحدة الوجود عند المسلمين . ولكن تطوّر هذا المذهب فيما بعد يرجع الى مذاهب غلبة الشيعة والصوفية .

فاذا رجعنا الى النظام ، الزعيم العظيم للعضر المتوسط من حياة المعتزلة ، وجدنا تعاليمه مستمرة على أيدي تلاميذه أحمد بن حابط ، والفضل الحنثي ، وعمرو بن بحر الجاحظ ، ولقد قال المعتزلة جميعاً من الناحية الكلامية بالإنجاة الدائمة للمسلمين الاخيار ، واتفق معظمهم

على أن الكفار سيلقون عذابا مقبها ، ولكثهم اخطفوا في شأن من كانوا مؤمنين ولكثهم ملقوا دون التوبة عن ارتكاب الكبيرة . فرأى معظم المعتزلة رأيا ضعيفا أن هؤلاء سيثابون ، وعارضوا بذلك الرأي القائل بتخصيص الثواب الأبدى للصالحين من المسلمين ، وهو رأى ظهر في العصر الأموي بين المتزمتين من المؤمنين . على أن الأولين ممن فكرنا من تلاميذ النظام قد جاءا بنظرية جديدة لا يتقبلها الإسلام المطلق ، ولو أنها كانت معروفة عند غلاة الشيعة ، وذلك أن من لا يظهر صلاحهم ولا سوء عملهم ظهورا تاما يلحق التناسخ أرواحهم ، فتحل أجسادا أخرى ، حتى يستحقوا الثواب أو العقاب في النهاية . ويجعلنا هذان المفكران كذلك على صلة بمسألة أخرى بدأت تظهر في الإسلام هي مسألة الرؤية . فقد جعل الإسلام رؤية الله أكبر مثوبة يثابها المؤمن في الجنة ، ولكن علاج صفات الله اتجه بلا شك الى نفى فكرة التشبيه عنه ، مع أنها تفهم من بعض آيات القرآن ، حتى أصبح من الصعب توضيح المقصود برؤية الله . وعندما تناول أحمد والفضل هذا الموضوع لم يقلوا أن الإنسان سيرى الله أو يمكن أن يراه . والقى ما تعنيه الرؤية أن يجد الناس أنفسهم وجها لوجه مع العقل الفعال الذي هو فيض من العلة الأولى ، ولابد أن يقصد بالرؤية هنا شيء مخالف تماما لما نفهمه باعتباره رؤية .

أما عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ ، وهو ثالث من فكرنا من تلاميذ النظام ، فربما اعتبر آخر معتزلة العصر الوسيط . ولقد كان كاتباً جامعاً على مثل كتاب دوائر المعارف ، وعلى نحو ما كان شائعا في عصره ، فكتب في الأدب ، والتوحيد ، والمنطق ، والفلسفة ، والجغرافيا ، والتاريخ الطبيعي ، وموضوعات أخرى . ويهتم الجاحظ حرية الإرادة فهما جديدا ، فهو لا يرى الإرادة إلا نحواً من اتجاه العلم ، ومن ثم نفى عرض من أعراض العلم . وهو يعرف الفعل الإرادي بأنه الفعل المعلوم لفاعله . وأن الذين يلقي بهم في النار جهنم لا يبقون فيها إلى الأبد ، ولكنهم يتغيرون بتطهيرها إليهم . وينبغي أن يشمل لفظ المسلم كل من يعتقد أن الله لا صورة له ولا جسم ، لأن نسبة الصورة الانسانية الى الله سمية من سمات الوثنية ، ويشمل هذا اللفظ كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يريد الشر ، وأن محمدا نبيه . ويرى الجاحظ قدم الملة ، أما الأعراض فهي مخلوقة وعرضة للتغير .

ولقد وصلنا الآن الى المرحلة الثالثة من تاريخ المعتزلة . وهي مرحلة-
 اضحلالهم . فقد انقسموا في هذه المرحلة المتأخرة الى مدرستين :
 احدهما مدرسة البصرة ، وعنيت أساسا بصفات الله ، والثانية مدرسة-
 بغداد ، واشتغلت خاصة بالمناقشة الفلسفية الخالصة الدائرة حول
 معنى الشيء الموجود . وكانت الصورة النهائية للمناقشة البصرية واضحة
 في الخلاف بين الجبائي المتوفى عام ٣٠٢ هـ وابنه أبى هاشم المتوفى عام
 ٣٣١ هـ . فقد رأى الأخير أن صفت الله ليست الا أحوالا من أحوال
 الوجود ، ونحن نعرف الذات في ظل هذه الأحوال أو الظروف المختلفة .
 ولكن هذه ليست حالات ثابتة ، ولا تفهم منفصلة عن الذات
 ويرغم تمييزها منها لا توجد منفصلة عنها . واعترض أبوه على هذا بأن
 الصفات الذاتية ليست الا أسماء لا تعبر عن أية فكرة . وهكذا يدعى
 ان الصفات ليست كصفات ولا حالات ثابتة حتى يفهم منها ذات أو فاعل ،
 ولكنها متوحددة مع الذات توحد لا ينفك .

لقد ارتضى أهل السنة مع افتراضهم على كل الأفكار التي من
 هذا النوع ، ولا يزالون يرتضون الرأي القائل بأن الله صفات حقيقية ،
 وان الذين اكثروا هذا في معارضتهم لأفكار المعتزلة يعرفون عموما
 باسم الصفتائية ، ولكنهم يعترفون بأنه مادام الله مخالفا للمحوادث ، فان
 الصفات المنسوبة اليه في القرآن ليست كالصفات التي نحمل نفوس
 الأسماء والتي تنسب الى الناس ، وليس في وسعنا ان نعرف بالدلالة
 الحقيقية للصفات المنسوبة الى الله .

وثمة رجوع أوضح عن أفكار المعتزلة يظهر لدى أبى عبد الله بن
 كرام المتوفى في عام ٢٥٦ هـ ، ولدى أتباعه الذين يعرفون بالكرامية .
 فقد رجع هؤلاء الى التشبيه البدائي ، ورواوا أن الله لا يتصف فقط
 بصفات شبيهة بصفات الإنسان تمام التشبه ، بل يستوى فعلا على
 العرش ، وهلم جرا . وهكذا فهموا كل عبارة وردت في القرآن فهمها
 حرفيا .

ولقد اهتمت مدرسة المعتزلة في بغداد اهتماما أساسيا بمسألة
 ميتافيزيقية هي « ماهية الشيء » ، واعترفوا بأن لفظ « شيء » يدل على
 « فكرة » يمكن أن تعرف ، وأن يخبر عنها بتركيب نصوي ، ولا يعنى
 هذا ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف الى الجوهر ، وبهذه
 الاضافة يصير الجوهر موجودا ، ويدونها يصير معدوما ، ولو أنه له
 مادة وعرض ، حتى ان الله يخلق باضافة صفة الوجود .

ويبدو أن كل أفكار المعتزلة اثر من آثار الفلسفة الاغريقية في تطبيقها على التوحيد الاسلامي ، ولكن هذا الأثر غير مباشر في معظمه . ولقبه جاءت أفكار أرسطو خلال وسط سرياني ، حيث برزت في مجرى النظريات مسائل عالجها أرسطو في أزمنة سابقة ، ولكنها كانت في معظمها غير مفهومة فهما تماما ، أو معقدة بحسب ما أضافت إليها المجادلات المسيحية من الاهتمام ببعض نواحيها دون بعض . ونجد في هذا الوقت اتجاهات ثلاثة للتطور تفرضها مناقشات المعتزلة فرضا مباشرا إلى حد ما . فأول شيء نجد الفلاسفة ، كما يسميهم الكتاب العرب ويقصدون بهم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم مباشرة على النص الاغريقي ، أو بنوه على النسخ الأخيرة المفضلة على الأقل ، ولقد أخذ البحث الفلسفي على أيديهم اتجاها مخالفا حين بدءوا يفهمون المعنى الأفضل والأصدق لتعاليم أرسطو . ونجد ثانيا أهل السنة من الأشعرى إلى آخرين ، ويمثلون وجهة نظر علم الكلام الاسلامي معدلا إلى حد ما ، وموجها بفلسفة أرسطو ، وهم يحاولون عن وعى أن يضعوا حلا وسطا بين الفلسفة والتوحيد الاسلامي . ولقد انتهت تقاليد المعتزلة الأولى في أيام الأشعرى ، فرائنا من أحسوا قوة مسائل الفلسفة إما أن ينحازوا إلى الأشعرى والمتكلمين من أهل السنة من بعده ، وإما أن يسبحوا في مجرى الفلسفة ، فيبتد بهم هذا المجرى عن المعتقدات السلفية في الاسلام بعدا تاما ، ونجد الحركة الصوفية ثالثا ، وفيها تفتل عناصر من الاقلاطونية المحدثة بعناصر أخرى من الشرق — من الهند وفرنسا . ولتقرض المعتزلة الحقيقيون في القرن الهجري الرابع .

الفصل السادس

فلاسفة المشرق

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية ، وإن الشروح السريانية التي استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبدا . وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مباشرة من الاغريقية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوما الى حد كبير بالأراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريين . ويطلق كتساب العرب اسم « الفيلسوف » (وجمعه فلاسفة) — وهو ترجمة للكلمة الاغريقية « فيلوسوفوس » — على الذين كانوا يدرسون النص الاغريقي دراسة مباشرة ، أما باعتبارهم مترجمين ، أو طلابا للفلسفة ، أو من تلاميذ من استخدموا النص الاغريقي . وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثي العرب ظهروا في القرن الثالث الهجري ، وانتهوا في القرن السابع ، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنية على الاطلاع على النص الاغريقي ، وعلى الشراح الاغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة ، أو مدرسة فكرية خاصة ، أما الآخرون من طلاب الفلاسفة ، فكانوا يصمونهم الحكيم والناظر ~

وتتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الاسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولين الى حد كبير من اعتقال التواضعات الارسطوطاليسية في الاقاليم المسيحية اللاتينية ، وكانوا هم الذين طوروا بالتقاليد الارسطوطاليسية التي اخذها الاسلام عن المجتمع السرياني قصصهم وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الاغريقي ، والوصول الى نتائجهم على نحو ما كان يفعل الشراح الاغلاطونيون المحدثون .

وأول هذه الطائفة يعقوب بن اسحق الكندي المتوفى حوالى ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ، وقد بدأ حياته معتزليا يعنى بالمسائل الكلامية التى يناقشها أعضاء هذه المدرسة الفكرية ، ولكنه رغب فى اختيار هذه المسائل ويبحثها بصورة أدق ، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الاغريقية ، والتى لم تظهر الا حديثا ، وبهذا خلق طريقة أدق ، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقديما من أى شئ خطر على البال حتى ذلك الوقت . وكان من نتيجة ذلك أن أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة ، ورفضوا أن يلزموا الكلام فى مسائل المعتزلة ، وكان الكندي سلمهم العقلى فى هذه المباحث الجديدة التى لم تصبح ممكنة الا بفضل طريقته ، وباستخدام النصوص الاغريقية ، وأنها لحقيقة غريبة أن الكندي أيا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى الذين كانوا عربيا بالعنصر . فأغلب علماء العالم الاسلامى وفلاسفته جرى فى عروتهم الدم الفاريسى أو التركى أو البربرى ، ولكن الكندي نعمته قبيلة كندة اليمانية (ونسبه هذا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور فى هامش (٢٢) من ترجمة دى سنان لابن خلكان — الجزء الأول ص ٣٥٥) . ولسنا نعرف الا القليل من حياته عدا أن أباه كان واليا على الكوفة ، وأنه درس فى بغداد وأن كفا لا نعرف شيوعه . وأنه كان أثيرا عند الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) . وسر خبرته وعنده هو معرفته بالاغريقية التى استخدمها فى أعداد ترجمات لميتافيزيقا أرسطو ، وجغرافية بطليموس ، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة افلاطون ، ووضع الى جانب ذلك مختصرا عربيا لكتاب الشعر ، والعبارة لأرسطو ، وكتاب ايساغوجى لفرافوريوس ، وكتب شروحا على التحليلات الثانية ، والسمسطة ، والمقولات ، وكذا كتاب النفاخ المنسوب الى أرسطو . وشرح كذلك كتاب المجسطى لبطليموس ، والأصول لافلاطون ، وكتبا أخرى أصيلة أحدها « مقالة فى العقل » ، والثانى فى « الجواهر الخمسة » ، وذلك أحق كتبه بالذكر (١) .

ولقد تقبل الكندي اثولوجيا أرسطو باعتبارها أصيلة بالنسبة ، وهى التى نشرها ابن ناعمة الحمصى ، وقيل أن الكندي راجع الترجمة العربية . وكانت هذه الاثولوجيا مختصرا من الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلاطون ، ويحتمل أن يكون الكندي قد راجع

Latin transl. Iry A. Nagy in Balumker and Herlling's (١)
Beitrage zur geschichte der philosophis des M. A. II. 5. Munster,
1897.

الأثولوجيا على نصوص التاسوعات ، وصحح عباراتها ومعناها العام . طبقا للأصل . وواضح أنه فعل ذلك دون أى شك فى صحة نسبتها الى أرسطو . ولم يعرف العالم الاسلامى الأثولوجيا الا قبل ذلك بقليل ، ومن المؤكد أن استخدام الكندى لها كان سببا أساسيا فى أهميتها بعد ذلك . فلما اقربها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكانا ثابتا فى قانون أرسطو ، وإنما أصبحت نواة التعليم التى تطورت بها فرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التى كانت واضحة فى شروح الاسكندر الأفروديسى . ويظهر أثر الأثولوجيا والاسكندر أوضح ما يظهر فى رسالة « فى العقل » وهى تنبنى على مذهب قوى النفس كما يصفها أرسطو فى كتاب النفس (De anime II ii) . واذ يعمل الكندى على تطور المذهب كما شرحه الشراح الأفلاطونيون المحثون يعد القوى أو درجات العقل فى النفس أربعاً : ثلاث منها فى النفس الانسانية بالفعل والضرورة ، ولكن واحدة تدخل إليها من خارج وهى مستقلة عنها . ومن الثلاث السابقة واحدة كلجنة أو موجودة بالقوة ، كمعرفة الكتابة التى تكن فى عقل من يعرف الكتابة ، والثانية فاعلة كحين يستمطر الكاتب من حالة الكون معرفته بالكتابة التى يجب أن يؤديها ، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة ، حيث تكون المعرفة التى وضعت فى صورة فعل دليلاً وموجها للعمل . أما القوة الخارجية فهى العقل الفعال الذى يأتى من الله عن طريق الفيض ، ويستقل عن الجسم لأن معرفته لا تتوقف على الإدراك الذى يأتى عن طريق الحواس ، مع أنه يعمل فى قوى الجسم .

ومما لا فائدة منه أن ندعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفاً فى أصالة العقل السامى ، لسبب واحد ، هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندى عربياً بولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى . وقد يكون أكثر ثقة أن نقول أن الفلاسفة الأفريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة أى شيء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية . ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الأفريق القدماء حتى الوقت الذى بدأت فيه طريق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق فى البحوث النفسية ، وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التى يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة البداية ، وفى هذا تكمن الأهمية الكبرى للكندى ، لأنه هو الذى اختار نقطة البداية ، وأشار إليها . وكان الأساس المعين الذى اختاره الكندى هو دراسة أرسطو فى النفس كما شرحها الاسكندر الأفروديسى ، وأعانه على هذا

الاختيار فلاسفة السريان ، وإن لم يعلوا عليه من جميع الفواحي . ويندو
عن المؤكد أن التطور الذي جاء به الكندي متأثراً الى حد كبير بالثولوجيا
أرسطو ، وهو كتاب يتضح جداً تقدير الكندي له . وإن العلاقة
بين الاسكندر الأفروديسي وأفلوطين الذي تبدو تعاليمه في الأثولوجيا
يمكن وصفها بأنها تعاليم الاسكندر مشغلة على جرائيم الأفلاطونية
الحدثة ، على حين يعرض أفلوطين المذهب الأفلاطوني المحدث كامل
النسق . وإن هذا المذهب بصورته الأولى لا بد أن يكون قد بدأ متمشياً
مع تعاليم القرآن ، بل مكملاً لها . فلإنسان نفس حيوانية تشاركه
فيها المخلوقات الدنيا ، ولكن أضيفت إليها فيه نفس ناطقة أو روح
أنت مباشرة من عند الله . وهي بليقة لأنها لا تقتقر الى الجسم .
أما النتائج الممكنة التي دلت على عدم التمشي بين ذلك وبين تعاليم
الوحي ، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت .

ولا حاجة بنا الى الوقوف عند تعاليم الكندي المنطقية التي
تقدمت بالدراسة العربية لمنطق أرسطو وصحتها . ولم يكن ذلك
بجرد امر عارض في الحقيقة ، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيراً في
الثقافة العربية كما لعب في السريانية . فلقد كان المنطق في السريانية
أساساً لكل ما يمكن اعتباره دراسات انسانية ، ولكن هذا الموقف
في اللغة العربية احتلته دراسة النحو التي تطورت في اتجاهات جديدة
مستقلة ، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق في أزمنة متأخرة . ومع ذلك
غدا دام العالم الاسلامي قد ادعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية ،
وحتى في الأزمنة المتأخرة الى حد أقل ، فإن المنطق الأرسطوي ليس
لم يتقدم عليه الا النحو باعتباره أساس الثقافة الانسانية . وإن الأثر
الحقيقي للكندي ليعود في اثرته علم النفس والميتافيزيقا ، ويتركز
عمل الفلاسفة في هاتين الدراستين على نحو ما فعل الكندي .

والقد جاء الكندي في علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الاسكندر
والشراح الأفلاطونيون المحدثون لأرسطو ، وظل معمولاً به بين طلاب
الفلاسفة من السريان ، ثم تطور به خلفاؤه تطوراً كبيراً . وكانت
الظروف في الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك . فالظاهر أن الكندي هو
الذي جاء بمسائل الميتافيزيقا الى العالم الاسلامي ، ولكن الواضح
أنه لم يكن يفهم تماماً علاج أرسطو لهذه المسائل . فالمسائل المتصلة
بفكرة الحركة والزمان والمكان نرسها أرسطو في الكتب : الرابع
والخامس والسادس من الطبيعيات التي ترجمها حنين بن إسحق الذي
كان معاصراً للكندي ، ثم في الميتافيزيقا التي لم تكن لها ترجمة موجودة

باللغة العربية في ذلك الوقت . حتى انه لابد ان يكون الكندي قد رجع الى الميتافيزيقا بنصها الاغريقي كلما استعملها .

اما رسالته في الجواهر الخمسة ، فتدرس أحوال الهوى والصورة والحركة والزمان والمكان . ويعرف الهوى من بين هذه الخمسة :

١ — بأنها التي تقوم بها الجواهر الأخرى ، ولا تقوم هي بشئ باعتبارها صفة له . وهكذا اذا لم توجد الهوى لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً .

٢ — وللصورة نوعان : أولهما ما كان جوهرياً للنفس لإرتباطه من الهوى ، والثاني ما يعين على وصف الشئ نفسه (أي القوالب العشر الأرسطوطاليسية : وهي الجوهر والكم والكيف والأضافة والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والاتفعال . وهذه الصور هي الاستعداد الذي يصدر به الشئ عن المادة غير الصورة (الهولوية) كما تصير النار عن التقاء الليبوسة والحرارة . فالمادة هنا هي الليبوسة والحرارة ، ولكن الصورة هي النار . والمادة بلا صورة تعتبر تجزئاً ولكنها حقيقة ، وتصير شيئاً حين تتخذ صورة . ويبدى لنا بهذا الايضاح — كما أشار « دى نو » في كتبه (ابن سينا ص ٨٥) — ان الكندي لم يفهم المعنى الذي أراده أرسطو فهما صحيحاً .

٣ — وللحركة ستة أنواع . اثنان منها اختلاف في المادة من حيث الكون والفساد ، أو الاحداث والاعدام . واثنان آخران اختلاف في الكم بالزيادة أو النقص ، وواحد منها اختلاف في الكيفية والأخرى اختلاف في الوضع .

٤ — والزمان مساوق للحركة ، ولكنه يتجه دائماً في اتجاه واحد فقط . انه ليس حركة ، ولو أنه مساوق لها ، لان الحركة يفوق مقداراً تشعب الاتجاه . ويعرف الزمان دائماً بالنسبة التي لا تتغير بها ، فهو كالحركة في خط مستقيم وبسرعة ثابتة . ومن ثم لا يمكن ان يتغير عنه الا ينسق من الأعداد المستمرة .

٥ — أما المكان فيعتبره بعضهم جوهرياً ، والآخر مستقلاً عن الشئ . ذلك ، فهو السطح المحيط بالجسم . وحين يزحزح الجسم لا يصحح المكان معدوماً ، لان المسافة غير المشغولة يغطيها في الحال جثث أخرى .

كالهواء والماء ، وهلم جرا فيحيط به نفس المسطح . وإن الكندي
ليعالج هذه الأفكار علاجاً بدائياً بلا شك ، ولكنه كان أول من وجه الفكر
العربي هذا الاتجاه . ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله
الوحي عن الخلق بالنسبة لمن جاءوا بعد الكندي .

ويقدم لنا الكندي — فيلسوف العرب كما كان يدعى (حوالى
٣٦٥) — خير فكرة عن الفرق المختلفة التي وجدت في الإسلام
في نهاية القرن الثالث الهجري ، حيث قابلهم خلال أسفاره . وقد نشر
« دى غويه » عمله هذا في لندن عام ١٨٧٢ م باعتباره الجزء الثاني من
المكتبة الجغرافية العربية .

وكان الفيلسوف العظيم التالي هو محمد بن محمد بن طرخان
أبو نصر الفارابي المتوفى عام ٢٢٩ هـ ، وهو من أصل تركي . ولقد كان
« أكبر فلاسفة المسلمين » ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس
أبو علي بن سينا السابق ذكره ، يكتبه تفسيح ، ويكلمه انتقع في
تصانيفه ، (وفيات الأعيان ج ٤ ص ٢٢٩ ط . النهضة) . ولد في
في فاراب أو أترار بالقرب من بلاساغوم ، ولكنه كان كثير الأسفار .
وفي أثناء سفره قدم إلى بغداد ، ولكنه لم يستطع — لجهله باللغة
العربية — أن يدخل في الحياة العقلية في هذه المدينة . وتصدى
أولاً للوصول إلى معرفة اللغة العربية ، ثم أصبح تلميذاً للطبيب المسيحي
متى بن يونس ، وكان في ذلك الوقت قد هزم ، ودرس عليه المنطق .
ثم رغب في توسيع أفق دراساته ، فرحل إلى حران حيث لقي
الفيلسوف المسيحي يحيى بن حيلان ، وظل يدرس معه المنطق ،
ثم عاد إلى بغداد حيث بدأ يعمل في فلسفة أرسطو في أثناء دراسته ،
فقرأ « النفس » مائتي مرة والطبيعيات أربعين مرة . ولكن رغبته
الأساسية تطلعت بالمنطق ، وترتكر شهرته على عمله في المنطق .
ورحل من بغداد إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، ولكنه عاد إلى دمشق
حيث قضى فيها بقية حياته . وكانت الإمبراطورية التي يحكمها خليفة
بغداد قد بدأت في ذلك الوقت تنقسم إلى دويلات كما كانت الإمبراطورية
الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارولنجيين . وكان ولاية
« الخلافة » يكونون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة الاسمية
للخليفة ، وينشئون أسر ملكية وراثية . وأسس الشيعة الحداثيون
الذين بدعوا حكمهم في الموصل عام ٢٩٢ هـ دولة في حلب عام ٢٢٢ هـ ،
واكتسبوا شهرة وقوة عظيمنتين باعتبارهم زعماء موقنين ضد
إباطرة بيزنطة . وأخذ الأمير الحداثي سيف الدولة دمشق
عام ٢٢٤ هـ (٩٤٦ م) ، فعاش الفارابي تحت حمايته . وكان

مذهب أهل السنة في ذلك الوقت مذهباً رجعياً ، ولكن حكام الشيعة
المختلفين ظهروا بمظهر الحماة للعلم والفلسفة .

وعائش الفارابي في دمشق عيشة عزلة ، فكان يقضي معظم وقته
على أحد الينابيع التي تمتاز بها دمشق ، أو في حديقة ذات ظلال . وفي
هذا الجو قابل أصدقاءه وتلاميذه ، وتحدث اليهم ، وكان من عادته
أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة « فلذلك جاءت أكثر تصانيفه
فصولاً وتعليقات ، ويوجد بعضهما ناقصاً منثوراً وكان ازهد الناس
في الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة
كسل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها
لقامته » (وفيات الأعيان ج ٤ ص ٣٤١ - ٣٤٢ ط . النهضة) .

ولقد ألف الفارابي مجموعة من الشروح على الأورجانون الذي يحتوي
على تسعة كتب كما يعدهم العرب . تلك الكتب هي :

- ١ - إيساغوجي ، أو المدخل للفروغوريوس .
- ٢ - قاطيغوريوس أو المقولات .
- ٣ - باري أرميناس ، أو العبارة ، أو التفسير .
- ٤ - انالوطيقا الأولى ، أو التحليلات الأولى ، أو القياس .
- ٥ - انالوطيقا الثانية ، أو التحليلات الثانية ، أو البرهان .
- ٦ - طويقا ، أو الجدك .
- ٧ - سوفطيقا ، أو المخالط ، أو السفسطة (ويسميهما التنطلي
الحكمة الموهمة) .
- ٨ - ريطوريقا ، أو الخطابة .
- ٩ - بيوطيقا ، أو الشعر .

وكتب كذلك « مختصرا للمنطق » ثم « مختصرا في المنطق » ، وكان عمله الأساسي في الحقيقة يتمثل — كما اشرنا الى ذلك — في بسط المنطق . وقد اهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة ، ونشر مختصرا لقوانين افلاطون ، نحل في الفلألاب محل السياسة في النسخة العربية من قانون ارسطو ، أما في الاخلاق ، فقد كتب تعليقا على الاخلاق النيقوماخية لأرسطو ، ولكن النظرة الأخلاقية لم تجذب اليها في العادة اهتمام الطلاب العرب ، أما في علم الطبيعة ، فقد كتب شروحا على الطبيعيات ، والأكار الخلوية ، والسماء والعالم لأرسطو ، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلكلنا ، وأما عمله في دراسة النفس ، فيتمثل في تعليق على شروح الابوكليس الأفروطيمي على كتاب النفس ، وفي مؤلفات « عن النفس » ، و « قوة النفس » ، و « الواحد » ، و « العقل والمعقول » وشجاع بعض هذه الكتب فيها بعد في صورة ترجمات لاتينية في القرون الوسطى ، وظل يعاد نشرها حتى القرن السابع عشر (كالذي حدث مثلا بالنسبة لكتاب « العقل والمعقول » ، وأما في الميتافيزيقا ، فقد كتب رسائل عن قوة الجوزون ، عن القوى ، الزمن ، و « المكان » ، و « المقياس » ، و « الخلاء » ، وأما في الرياضيات ، فقد كتب شرحا للمجسطي لبطليموس ، ومؤلفا عن مسائل مختلفة مما كتبه اقليدس . وكان من اتباع نظرية الانلاطونية الحديثة المتحمسين . تلك النظرية القائلة ان تعاليم ارسطو وافلاطون تتفق في جوهرها ، ولا تختلف الا في التفاصيل السطحية ، وفي طرق التعبير ، وكتب مؤلفات عن « الجمع بين رأي افلاطون وارسطو » ، وعن « الفلسفة قبل افلاطون وارسطو » ، ومقالات له « ضد جالينوس » ، و « يحيى النحوى » ينتقد فيها آراء أولئك الشراح ، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية التقليدية بجعلها مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم أرسو وبين التنزيل . وكان اهتمام الفارابي بعلم الفبييات كما تبدو في كتبه عن « ضرب الرمل » ، Geometria ، وعن « الجن » ، وعن « النويا » . ووضع كتابه « كيمياء الطبخ » بين ما ألف في علم الطبيعة ، وكذلك بين ما ألف في السحر . وكان هذا هو الاتجاه المنكوف الذي اتجهت اليه الكيمياء العربية . ولقد كتب كذلك عدة كتب في الموسيقى (انظر شوكر : التأليف الفلسفية عربية . بون ١٨٣٦ . للنسخ اللاتينية من المؤلفات المختارة) .

وان خطورة الفارابي لتبدو في اعتباره معلما للمنطق ، وكثير مما كتبه لم يكن اكثر من اعادة عرض للخطوط العامة للمنطق ارسطو ، ومن عرض لمبادئه . ولكن « دي فو » في كتابه « ابن سينا »

قد لغت النظر إلى دلائل تدل على فكر أصيل في رسالته في الأجوبة
على بعض المسائل .

ولقد قبل الفارابى — كما قبل السكندى — الأتولوجيا باعتبارها
عملا أصيلا من أعمال أرسطو ، وتبدو لديه آثار واضحة منها . ففي
رسالته « فى العقل » يضع تحليلا دقيقاً للطريقة التى يستخدم بها
الاصطلاح « عقل » عند الجمهور وفى البحث الفلسفى . فيقصده عند
الجمهور « بالرجل العاقل » الرجل الذى يمتد بحكمه لأنه يحكم
بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر ، ومن ثم يمتاز عن
« الداهية » الذى يستخدم عقله فى اختراع الحيل الشريرة . أما المتكلمون
فيستخدمون الاصطلاح « عقل » ليدلوا به على القوة التى تظهر بها
صحة الكلام ، فتقبل الكلام باعتباره صدقاً ، أو ترفضه باعتباره
كذباً . ويستخدم أرسطو كلمة « عقل » فى التحليلات الأولى ليدل
بها على القوة التى يصل بها الإنسان وصولاً مباشراً إلى معرفة خاصة
بالحقائق الكلية الصادرة الضرورية ، والحقائق العلمية المجردة دون
الحاجة إلى دليل . ويشرح الفارابى هذه القوة بأنها جزء النفس
الذى يوجد فيه الحس ، وهى من ثم قادرة على الوصول إلى مبادئ
العلوم النظرية ، أى أنها سبب التعقل نفسه كما يستخدم هذا الاصطلاح
فى كتاب النفس : أى أنها النفس الناطقة التى يعتبرها الاسكندر
الأمرويسى فيضاً من عند الله . ويتكلم الفارابى كما تكلم السكندى
عن الملكات أو أجزاء النفس : وهى العقل بالقوة ، أى الكلب ،
والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال . وأول هذه
هو العقل الهولانى ، أو العقل القليل ، وهو القدرة التى لدى الإنسان
على أن يتمتع ماهية الأشياء المادية بأن مجرد الماهية تجزئاً عقلياً
من أعراضها المختلفة التى يدرك الماهية مقترنة بها . وهذا يقابل على
التقريب ما قال به أرسطو من « حس مشترك » . والثانى العقل
بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تفعل فعلها ، وتقوم بهذا
التجريد . أما العقل الفعال ، فهو القوة الخارجية أو الفيض الإلهى
الذى يستطيع أن يوظف القوة الكامنة فى الإنسان ، ويدفعها إلى
العمل . والعقل المستفاد هو العقل مدفوعاً إلى الفعل ، ومكملاً
بالهام من العقل الفعال . وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل
بالقوة تشبه صلة الصورة بالهولى ، ولكن العقل الفعال يأتى من
خارج ، ويصل العقل بواسطته إلى قوى جديدة ، حتى لنجد أعلى
أعماله « مستفاداً » .

ويبدو الفارابي دائماً مسلماً متمسكاً بدينه ، ويظهر عليه أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب إليه القرآن ، فالاعتقاد القديم في الإسلام — كما هو في معظم الأديان — موروث عن المذهب النفسى الحيوى البدائى *animism* ، وهو مذهب ينظر الى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شيء جوهري تاماً ، وإن كان كلنا ، يسمى النفس . فإلشئء حى مادامت النفس فيه ، ويموت النفسى الحيوى للحركة كلها : فالسهم الطائر ذو نفس ما دام يتحرك ، حين تفارقه نفسه . وكان هذا في الصور الأولى هو تحليل المذهب . وهو يتوقف عن الحركة حين تفارقه النفس ، أو ترغب فى الراحة ولايستتبع هذا أى اعتقاد في بقاء النفس ، ولا ينسب للنفس شخصية متميزة ، وإنما يأتى كل ذلك فيما بعد . فهذا المذهب ليس الا اعتبار الحياة نوعاً من الجوهر اللطيف جداً ، غير الملموس ، ولو أنه موجود فى ذاته *Self-Existant* أما ما يوصف بأنه « نظرية الشبح » ، فإنه مرحلة متأخرة من التطور ، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية ، ذات صورة ، ولها بعض الاوصاف المرتبطة بالكائن الذى كانت فيه من قبل . تلك كانت المرحلة التى وصل النظر النفسى العربى اليها عند ظهور الإسلام . أما مذهب أرسطو ، فقد قال : أن النفس تستقل على قوى أو أجزاء مختلفة : كالقوة التى تشترك فيها مع النبات ، والآخرى التى تشترك فيها الأنواع السفلى من الحيوان . أى أن القوة الخافضة والقوة المولدة (بتشديد مع فتح اللام) ، وكل الإدراكات التى يوصل اليها عن طريق الحواس ، ثم التسميمات العقلية التى يوصل اليها من خلال استخدام هذه الحواس — كل ذلك ينظر اليه باعتباره أنواعاً من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة فى الجسم المادى ، وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح فى علم النفس . ولا يتعارض هذا مع الاعتقاد فى الله الذى هو المصدر الأول لكل القوى الموجودة ، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه . ولا يتعارض كذلك مع المذهب الثقلى ببقاء ومفارقة النفس التى توجد فى الإنسان ، بالإضافة الى ما يمكن أن نوصفه بأنه النفس النباتية ، والنفس الحيوانية . وهذه النفس — أو الروح المائل ، الذى أتى من خارج ولا يوجد الا فى الإنسان فقط — هى الباقية . وتنشأ عن هذا المذهب قوة لا يمكن تضطيقها بين الإنسان وبين بقية المخلوقات ، ويتضح منه السبب الذى من أجله استحال على من تكونت أفكارهم على النمط الأرسطوطاليسى — سواء

من مسلمى أهل السنة أو من الكنيسة الكاثوليكية - إن يعترفوا للحيوانات « بحقوق » ، مع أنهم يعتبرون الشفقة عليها « واجباً » . وغرق ذلك أن الجزء الوحيد الذى يبقى من الإنسان هو النفس النطقية المجردة التى قال بها أرسطو ، وهى خلو من كل ما يمكن أن يكون شركة بين الإنسان وبين المخلوقات السفلى ، وخلو كذلك من أى شيء يمكن أن يكون الحيوان . وإن روحاً كهذه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الآخرة ، كما صورها القرآن . زد على ذلك أن القرآن ينظر إلى الحياة الآخرة باعتبارها غير تامة حتى تتحد الروح مع الجسد من جديد ، وهو احتمال لا يكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه . ولقد وردت النفس 'الحيوانية' فى مذهب أرسطو لا باعتبارها كائناً غير مرئى ، بل باعتبارها صورة من صور الفعل فى الجسم محسب . ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس ، وإنما هو توقف وظائف القوى الجسدية ، كما يتوقف الاحتراق عند إطفاء القنديل ، حيث لا يذهب اللهب فيبقى بعيداً عن القنديل ، أو كالتطبايع الضائم على الشمع حين يخفى عند اذابة الشمع ، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح . فالجزء الوحيد الباقي من الإنسان أذن ، هو ما جاء إليه فيضاً من العقل الفعال ، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الإنسانى ، وبالنفس السفلية ، يصبح بن المحتم أن يندمج فى المصدر الحاضر حضوراً شاملاً ، والذى اشتق منه . وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضاً لفكرة الحياة الآخرة ، ولا أبديتها ، ولكن للوجود المستقل للنفس الجزئية . وكان هذا كما سئرى ثمرة من ثمرات الأرسطوطاليسية العربية . ومن ثم هاجم المتكلمون من المسلمين ، وعلماء اللاهوت المدرسيون فى المسيحية اللاتينية ، الفلاسفة ، لأنهم يقضون فى نظريتهم على الاعتقاد فى الشخصية الفردية ، ويعارضون عقيدة البعث . ويجب أن نتذكر فى هذه الحالة الأخيرة - حالة البعث - أن العقيدة الإسلامية قد تورطت فى ذكر التفصيلات الفجة أكثر مما تورطت المسيحية . ولكن الفارابى لم يغبان. أتى الغاية التى ستدفعه إليها تعاليم أرسطو ، فقد كان أرسطو يبدو فى نظره تقليدياً ، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس .

ويعبر الفارابى عن نظريته فى « العلية » فى كتاب له اسمه « فصوص الحكم » ، فكل ما يوجد بعد عدم لا بد فى نظره أن يوجد جملة ربما كانت هى نفسها نتيجة سابقة ما ، وهلم جرا ، حتى نصل

الى العلة الاولى التى هى موجودة الآن ومفـذ الـزل . وان قدمها لـزورى ، لانه لا توجد علة تسبقها ، وقد أوضح أرسطو أن سلسلة العلل لا يمكن أن تكون الى ما لا نهاية . والعلة الاولى واحدة قديمة ، وهى الله (انظر ميتافيزيقا أرسطو ١٢ - ٧ ، وكذلك تيماسوس لأفلاطون ٢٨) وهذه العلة الاولى كاملة لعدم تغيرها ، ومعرفتها هى غاية الفلسفة ، لأن كل شيء سيتضح اذا عرفنا علة الكل . والعلة الاولى هى « الكائن الموجود الواجب الوجود » ، الذى وجوده لازم لكل وجوه آخر ، وليس له جنس ولا نوع ولا فصل . انه خارج وداخل معا ، فهو فى الوقت نفسه ظاهر وباطن ، ولا يمكن أن تدركه بأية قوة حسية ، ولكنه يعرف بصفاته ، وخير معرفته أن تعرف أنه لا يمكن البرهنة عليه . ويخطئ الفارابى فى هذا التناول تعاليم الفلسفة الحقيقية بالتصوف الذى كان يتطور فى آسيا فى أيامه ، ولا سيما بين الشيعة الذين كان على صلة بهم . ولا يمكن لله أن يعرف (بضم الياء) من وجهة النظر الفلسفية ، ولكنه واجب الوجود ، لأن الله فوق المعرفة ، ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة ، لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها. كل الموجودات ، وكل نتيجة دليل على العلة .

وينبنى دليل وجود الله على حجة أفلاطون (تيماسوس ص ٢٨) . وأرسطو (الميتافيزيقا ١٢ - ٧) وقد استخدمه « البير الكبير » وآخرون فيما بعد . ولقد جرى التمييز أولا بين الممكن الذى يوجد بالقوة وبين الواجب . ومن الضرورى للممكن ليصبح واجبا أن تكون له علة فاعلة . وواضح أن العالم مؤلف ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هو العلة الاولى ، لأن العلة الاولى واحدة غير متعددة . فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هى ذاته ، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة لعلّة أخرى سابقة ، ولكن نسق العلل لا يمكن أن يتسلسل الى ما لا نهاية ، ولا أن يلزمه الدور ، ومن ثم اذا تتبعناه الى منشئه فلا بد فى النهاية أن نصل الى العلة الاولى ، بذاتها غير معلومة وهى علة كل شيء . وهذه واجبة الوجود « ولكنها ليست واجبة لعلّة أخرى غير ذاتها » .

ويجب أن تكون العلة الاولى واحدة ، غير متغيرة ، لا تلحقها الأمراض ، وهى مطلقة كاملة خيرة ، وهى العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق ، وهى بذاتها تتصف بالحكمة والحياة والعلم والارادة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكتسبا أو خارجا . بل باعتباره وجوها لماهيتها ، فهى الارادة الاولى والمريد الأول.

والمراد الأول ، وغاية الفلسفة كلها هي معرفة العلة الأولى ، وهي الله ، لأنه ما دام علة لجميع الكائنات ، فإن الكائنات جميعاً تفهم وتفسر بتعلل ذاته ومعرفتها . وكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن . ويستخدم الفارابي تعبيرات القرآن دون قيد ، ويحسن نية ، مع افتراض أن مذهب أرسطو يوافق تعاليم القرآن . وأعجب شيء فيما كتبه الفارابي هي الطريقة التي يستخدم بها عبارات القرآن ، كما لو كانت تتفق مع عبارات الأفلاطونية المحدثة ، حتى أن ما في القرآن من « قلم » و « لوح » الخ يمثل ما في الأفلاطونية المحدثة الخ . وربما نقسمال عما إذا كانت الفلسفة حتى عند الفارابي تتفق حقيقة مع ما ذهب إليه القرآن ، ولكن الاختلاف لم يكن ظاهراً في ذلك الوقت الى درجة تلفت النظر .

ولثقة الفارابي في التطابق الذي بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التنزيل نراه ينكر أن أرسطو يقول بقدم المادة ، ويخالف الاعتقاد في الخلق . وتتوقف المسألة كلها على ما يقصد بكلمة « الخلق » ، فهو يرى أن الله قد خلق الأشياء جميعاً في لحظة في الأزل الذي لا يقاس بزمن ، ولم يكن هذا الخلق مباشراً ، ولكن بواسطة العقل الفعال . وقد رأى أرسطو في هذا الصدد أن الكون وجد في الأزل ، ولكنه وجد باعتباره مخلوقاً . وهكذا تم الخلق قبل الله الذي أنشأ الحركة بواسطة العقل ، فبدأ الزمن ببدئها . فلما وجدت الحركة والزمان معاً ، خرج الخلق الذي كان موجوداً في غير زمان من الغيب الى الشهادة . ويطلق « الخلق » أحياناً ويقصد به هذا الخروج من السكون الذي في غير زمان ، ولكنه ربما قصد به بالمعنى الاتق فسكرة الطليعة التي وجدت في الأزل الذي لا يقاس بزمان لكونه سابقاً على الزمان . وهذا ما يقصده أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم . وهكذا كان القرآن وأرسطو كلاهما على حق ، ولكن كلا منهما يستخدم كلمة « الخلق » ليدل على شيء مختلف عما يقصده الآخر .

ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي ، فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فعلاً . وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفي ، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي ، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارها تعبيراً أكثر وضوحاً ، وإن يصلا بذهبيها الي نتائجها المنطقية . ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة

والقرآن أن نوازن وتقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ، ولا بد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

وكان الفارابى كما ذكرنا شديد الصلة بالشيعية مؤيدى دعوى على ، والباقيين بمعزل عن الخلافة الرسمية فى بغداد ، وقيما حول موت الكندى عام ٢٦٠ هـ اختفى محمد المنتظر ، الامام الثانى عشر للاثنى عشرية ، أو الفرقة الشيعية التقليدية . وفى عام ٣٢٠ هـ ، فى أيام نشاط الفارابى أصبح الأمراء البويهيون قوة فى المقدمة فى العراق ، وفى عام ٣٣٤ هـ قبل موته بخمس سنوات ، استولوا على بغداد ، وبهذا أصبح الخلفاء مدة ١٢٢ عاما بعد ذلك فى موقف يشبه شبها تماما موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا أكثر من لعبة يتلها بها رجال القصر ، بالرغم من أنهم احيطوا بمظاهر الأبهة ، وعوملوا باكبر تجيل . بالطريقة نفسها لم يكن للخلفاء فى بغداد الا وظائف مظهرية ، وأن كانوا بابوات من جهة وأباطرة من جهة أخرى ، تلزم توقيعاتهم لاضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى فى بلاد بعيدة كالهند . وكانوا يعاملون معاملة السجناء المكرمين على يدى أمراء البويهيين ، وكان هؤلاء الأمراء من الشيعة المعروفين بالاثنى عشرية ، ولهذا نظروا الى الخلفاء باعتبارهم مفتصبين للخلافة . وكان الشيعة فى ذلك الوقت هم حماة الفلسفة ، على حين وقف أهل السنة موقفا رجعيا .

والى جانب الاثنى عشرية — وهم الشيعة التقليديون الى حد ما — نجد فرعا من الفلاة يسمى السبعية . فلقد عهد الامام السادس جعفر الصادق بالامامة الى ابنه اسماعيل ، ولكن اسماعيل وجد ذات يوم فى حالة سكر ، فحرمه جعفر من وراثة الامامة ، وعهد بها الى ابنه الثانى موسى الكاظم المتوفى عام ١٨٣ هـ . ولكن البعض لم يرضوا للامامة التى تورث حقوقها المقدسة بال ميلاد أن تتحول عن وارثها بالارادة ، فبقى هؤلاء على ولائهم لاسماعيل . فلما مات اسماعيل ولا يزال جعفر حيا حولوا ولاهم الى ابنه محمد ، وعنده الامام السابع . وظل السبعية فرقة مغمورة الى حوالى عام ٢٢٠ هـ على ما يظهر ، الى أن قادهم — أو قاد شعبة منهم منشقة عليهم — عبد الله بن ميمون ، وكان ابنا لطبيب عيون فارسى ، فنظم أتباعه بنوع من الماسوقية فى سبع مراتب (وجعلها فيما بعد تسعا) من مراتب التنشئة والدعاية المنظمة تنظيما هائلا جدا ، على غرار ما فعل الهاشميون من قبل (انظر قبله) . ووضعت فكرة « الباطن » ، أو تفسير القرآن تفسيرا على غير ظاهره فى المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهما صحيحا ، لأن

المعنى الحرفي غالباً ما يكون غامضاً ، ويشير أحيانا الى أشياء غير مضمومة ، وتنسب هذه الفكرة على وجه الصوم الى جعفر الصادق . ويتعلم التابع من أتباعهم حينئذ أن المعنى الحقيقي لا يمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصي ، وأنها يفسره معلم حجة هو الإمام ، أو يفسره عند اختفاء الإمام نائب يقوم مقامه ، هو المهدي عبد الله بن ميمون . أما في المراتب العليا ، فإن الطالب يكشف له عن المعنى الباطني للقرآن ، وقد دل ذلك على أنه هو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة في خطوطه العامة ، مضافا إليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية . وتظهر هذه العناصر الشرقية أساسا في الآراء التي تتعلمها المراتب المتوسطة ، على حين تصل المراتب العليا الى لا اثرية خالصة لها أسس أرسطوطاليسية ، ولقد انتشرت الفكرة بصورتها هذه ، وتطورت ، ثم تشعبت في النهاية . ونجحت في البحرين ، أو الإقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات ، وعرف أتباعها بالقرامطة ، وتسميتهم هذه مأخوذة من اسم أحد الدعاة المشاهير ، ونجحت كذلك في عدن وما حولها ، ولكن ليس لدينا ما يلقي ضوءاً على تاريخها هناك بعد ذلك . وانطلق الدعاة من عدن الى شمال أفريقية ، حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسي . وحين وصل مبيد الله — وهو من نسل عبد الله — الى هناك ، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان في عام ٢٩٧ هـ . وبعث بالدعاة الى مصر ، وكانت تعاني في ذلك الوقت سوء حكم مستمراً ، وفي أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين الى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر . وأخيراً غزا المعز حفيد عبيد الله مصر عام ٣٥٦ هـ ، وأنشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها صلاح الدين عام ٥٦٧ هـ .

وبهذا كانت فرقة السبعية منقسمة من الناحية الجغرافية الى فرعين : أحدهما في آسيا ، ويمثله القرامطة ، والآخر في أفريقيا تحت زعامة خلفاء الفاطميين . وكان أتباع الفرع الآسيوي في عمومهم من بين فلاحى النبط ، فأخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها بتعاليم شيوعية ، ومعارضة قوية للدين الاسلامي . ومن نتائج عدائهم المبررة أنهم في النهاية هاجموا مكة ، ونجحوا الكثيرين من وجوه المدينة ، ومنددوا من الحجاج كانوا هناك ، وحصلوا معهم الحجر الأسود ، فبقى لديهم عدة سنين . وامسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لأي مذهب فلسفي ، بل أصبحت ضد الدين ، وحاملة علم الثورة . أما تاريخ الفرع الأفريقي ، فقد سلك طريقاً آخر ، فإن امتلاكهم دولة هامة فرض عليهم موقفاً من الاحترام ، وحل الطموح

السياسى لديهم محل الحماسة الدينية . وتوارث عقائد المذهب فى الخلف الى حد كبير ، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السنة ، ولكن المريدين كانوا لا يزالون ينشأون (بضم الياء وتشديد مع فتح الشين) ويتعلمون .

وبالرغم من أن حكم مصر من الفاطميين كانوا من حمة العلم ، وأنهم وقفوا موقف التسامح أكثر مما فعل معاصروهم من الحكام المسلمين ، لم نرهم يجلبون الى مصر فلسفة أرسطوطالسية بالجملة . حقاً أن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقطع فى مصر الفاطمية ، ولو أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيها . ومن الاسماعيلية ، أو السبعية فى مصر نشأ قرعان : فقد كان الخليفة الفاطمى السادس « الحاكم » متعصباً دينياً ، أو مخبواً ، أو ربما كان مصلحاً دينياً علماً له آراء متقدمة على عصره ، فمخصيته الحقيقية احدى مشاكل التاريخ .

وفىما حول نهاية حكمه قدم الى مصر عدد من المعلمين الفرس من ذوى آراء فى التناسخ وفى رؤية الله ، يبدو أنها كانت شائعة فى بلاد الفرس . وقد اقنع هؤلاء الحاكم أنه تجسيد للاله . فلما أعلن ذلك فى الناس قامت ضجة ، وهرب المعلمون الى سوريا - وكانت حينئذ تحت الحكم الفاطمى - وأسسوا هناك فرقة لا تزال توجد فى لبنان تحت اسم « الدروز » . واختفى الحكم بعد ذلك بقليل ، فقال البعض انه قتل ، وقال آخرون لجأ الى دير مسيحي ، واعترف به بعد ذلك راهباً ، واعتقد آخرون أنه صعد الى السماء ، وظهر أكثر من مدعى أنه هو الحكم عاد من مخبئه . أما الفرع الآخر فيظهر فيه تأثير الفلسفة أكثر من ذلك . ففى أيام المستنصر حفيد الحكم جاء أحد الدعاة الاسماعيليين الفرس - واسمه ناصرى خسرو - من خراسان الى مصر ، ويعد أن أقام بها سبع سنين عاد الى وطنه . ويبدو أن ذلك قد اتفق فى توقيته مع نوع من بعث الفرقة الاسماعيلية التى كنت حينئذ تنظر الى القاهرة باعتبارها مركز قيادتها ، وكان الغرامطة قد انتهوا ، وكان الحكم ، برغم ما طرأ عليه آخر حياته من شذوذ ، حامياً من حمة العلم ، ومنشئاً لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة ، وقد أمدّها بمكتبة عظيمة ، وكان هو نفسه معتماً فى الفلك . وكان عهد حفيده عصرأ ذهبياً للعلم الفاطمى ، ويبدو أن الشيعة من جميع بقاع آسيا قد أخذوا طريقهم الى مصر . وفى عام ٤٧١ هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصرى خسرو - هو الحسن الصباح . واستقبله داعى الدعاة ، ولكنه لم يسمح له بمقابلة الخليفة ، واضطروه بعد ذلك بثمانية عشر شهراً الى أن يغادر البلاد ويعود الى آسيا . وكان فى

القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابنا من ابني الخليفة . نزار والمستعلى . وقد أعلن ناصري خسرو والحسن الصباح أنهما من حزب الابن الأكبر — نزار ، ولكن رجال البلاط في مصر تبعوا المستعلى — الابن الأصغر . وحين مات الخليفة المستنصر عام ٤٨٧ هـ ، انقسمت الفرقة الاسماعيلية الى قسمين جديدين : فاعترف المصريون والافريقيون عموما بالمستعلى ، ولزم الآسيويون نزارا . وحين عاد الحسن الصباح الى وطنه عام ٤٧٢ هـ ، استولى على قلعة تسمى « الموت » (بفتح اللام وضمة الميم وسكون التاء) ، واصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين ، او الآسيويين ، الذين يذكرهم كثيرا في تاريخ الحروب الصليبية . وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية ، ولكثهم كانوا جيعاً تحت امرة الشيخ — او شيخ الجبل ، كما كان صليبيو ماركوبولو يسمونه — وكان في « الموت » . وظل هؤلاء الشيوخ او رؤساء التنظيم ثباتية اجيال ، حتى استولى المغول على القلعة عام ٦١٨ هـ (١٢٢١ م) وقضى على آخرهم بالموت . فلما نما هذا النظام انتشر الى سوريا ، وهذا الفرع السوري هو الذي اتصل به الصليبيون من اوربا اكبر اتصال . ونحن نجد في هذا النظام مراتب مختلفة متدرجة كالتي كانت في القديم ، ولم تكن « لللاحقين » أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة ، ويتصل بهم « الفدائيون » الذين يطيعون طاعة عمياء ، ويستعدون لاجراء أى انتقام يأمر به رؤسائهم ، وهؤلاء هم الذين سباهم الصليبيون Assassins او الحشائش الذين كانوا يستخدمون الحشيش — وهو عشب هندي — وسيلة من وسائل التسمم . وفوق هؤلاء يوجد « الرفقاء » ، وفوقهم درجة منظمة من « الدعاة » ثم كبار الدعاة ثم داعي الدعاة . ولهذه الفرقة مظهر منحوس في أعين الذين خارجها « فان جرائم الفدائيين التي تتم عادة في ظروف مريعة مسرحية ، والاحداث الذي اشتهروا به ، والذي تتميز به المراتب العليا ، كانت كافية لاثهارهم بهذا المظهر . وان الخوف العام الذي كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التي أظهرت انهم كان لهم جواسيس ومريدون في جميع الاتجاهات . وكانت مراتبهم العليا وارثة حقيقية للمبادئ الاسماعيلية ، وطلابا مجدين للفلسفة والعلم ، وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على الموت عام ٦٥٤ هـ (١٢٥٦ م) وجدوا هناك مكتبة عظيمة ، ومرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية . وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشائش ، ولو ان الفرع السوري لا يزال موجوداً بصورة أدنى ، ولا يزال للفرقة أتباع حتى يومنا هذا . ولا تزال القصص المنتشرة

موجودة في وسط آسيا وبلاد الفرس والهند ، وان اغلخان لمن نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ الموت .

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغريبة بسبب حركة عبد الله بن ميمون الذي كانت غايته على ما يظهر هي الوصول الى دين مصطبغ جداً بالفلسفة على نحو ما في تعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته في ضمان جعل هذا ديناً باطنياً لا يعرفه الا الاتباع الذين اختبروا من بين الشيعة . وان العقائد الباطنية في حالة القرامطة قد اضطرت الى أن تتخذ صورة مزيفة ، لأن الذين اعتنقوها ، والذين وقعت في أيديهم مقاديرها ، كانوا من بين الفلاحين الأميين . أما في مصر الفاطمية ، فقد ضعفت هذه العقائد ، لأن الاعتبار السياسية جعلت من الملائم الاتفاق مع الرأي العام المسلم المعنى وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشين - وهي محصورة في مراتبهم العليا - تطور عقلى واف على رغم ارتباطه بنظام ييسره فيه التعصب ، استخدمه الرؤساء دون تمييز ، ليحيوا حياتهم في عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم .

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذي يتضح فيه نشر الفلسفة في صورة عقيدة باطنية ، لا بد لنا أن نشير الى جماعة تعرف باسم « اخوان الصفاء » . ولما نعرف شيئاً عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبد الله بن ميمون الا أنهم كانوا معاصرين له ، وذوى مرام قريصة من مراميهم ، ولكن يبدو من المؤكد أنه كان بينهما بعض العلاقة ، فقد قيل ان هؤلاء الاخوان يمثلون التعاليم الأصلية لفرقة عبد الله . وقد انقسموا الى أربع مراتب ، ولكن مذهبهم انتشر بحرية كاملة في وقت متقدم ، ولو أننا لا نعلم ما اذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءاً من الخطة الأصلية ، أو أنه فرضته عليهم الظروف . فقد ظهرت تعاليمهم علانية في عام ٣٦٠ هـ ، بعد ان أنشأ عبد الله فرقة بمكة علم ، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل ، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذي سرقوه من بيت الله في مكة بزمان . ويبدو من المغري أن نفترض أن هذه الحركة كانت اصلاحاً للإسماعيليين من جانب من رغبوا في العودة الى المرامي الأصلية للحركة.

ويظهر ما نشر من عمل الاخوان في مجموعة من الرسائل عددها (٥١) وتسمى رسائل اخوان الصفاء ، وتتكون منها دائرة معارف من

الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفاً للعالم الذى يتكلم العربية في القرن الهجرى الرابع . وهم لا يأتون بنظريات جديدة وانما يقدمون مثلاً للمادة الموجودة ، وقد طبعت نصوص هذه الرسائل كلها في كلكتا ، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الأستاذ ديتريشى فيما بين ١٨٥٨ و ١٨٧٢ م . وتبع ذلك فى عام ١٨٧٦ و ١٨٧٩ جزءان يطلق عليهما « العالم الأكبر ، Makro Kosmos » و « العالم الأصغر » Mikro kosmos وفيهما يظهر ملخص لكل المجموعة . ويبدو أن الشخصية الموجهة لاعداد هذه الرسائل هو زيد بن رفاعه ، ومعه ابو سليمان محمد البستى ، وابو الحسن على الزنجاني ، وابو احمد المهرجاني والعوفي . ولا يعنى ذلك أن هؤلاء كتبوا هم مؤسسى الجعاعة كما ادعى البعض .

وان جزءا كبيرا من رسائل اخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم الطبيعية ، ولكن حين يتجه المؤلفون الى الميتافيزيقا ودراسة النفس والالهييات ، نجد لديهم آثارا واضحة من مذهب الأفلاطونية المحدثة كما يشرحها الاسكندر الأفروديسى ، وكما تطور بها افلوطين . فنحن نقرأ لهم أن الله فوق كل علم ، وفوق مقولات الفكر الانسائى . ويصدر العقل من الله ، وهو غيض روحى تام يشتمل فى ذاته على صور جميع الاشياء . ويصدر عن العقل النفس الكلية ، وعن هذه النفس تصدر الهىولى الاولى . وحين تصبح الهىولى الاولى سالحة لقبول الأبعاد تصبح مادة ثانوية ، ومن هذه الأخيرة ينشأ الكون ، وتتغلغل النفس الكلية فى المادة كلها ، وتبقى بسبب غيضاها من العقل غيضا دائما . وهذه النفس الكلية المتغلغلة فى كل شيء لا تزال واحدة ، ولكن كل شيء جزئى له نفس جزئية هى مصدر قوته ونشاطه ، ولهذه النفس الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية ، واتحاد النفس والمادة موقوت ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والايمان من قيودها المادية ، وهكذا تقرب من العقل . والمرمى الحقيقى للحياة هو تحرير النفس من المادة لتتحد بالنفس الأم ، وتقرب من الله . وليس كل ذلك الا تكرارا لتعاليم الفارابى والأفلاطونيين المحدثين ، وقد يكون مصطبغا بعض الشيء بصيغة صوفية ، ومعبرا عنه تعبيرا أقل منطقية ووضوحا منه عند الفلاسفة . ويبدو من طابعه العام ميل الى القول بوحدة الوجود ، وهو ميل قريب مما لاحظناه من قبل عند بعض المعتزلة . ان الاله الأعظم وراء ذلك ، أو هو موجود على نحو لا يعلم الانسان أى شيء عنه ولا يمكن أن يعلمه ، حتى ان العقل يوجد فى مجال غير الذى تعيش فيه النفس الانسانية . ولكن النفس الكلية المتغلغلة فى جنيغ الاشياء

فيض من هذا العقل ، وهذا العقل يفيض من الله الذى لا يعلم (يضم الياء) .
 فاذا وازنا بين أولئك وبين تعاليم الكندى والفارابى اتضح أن هذا المذهب
 مبني على نفس المادة ، ولكن هذه المادة أصبحت في يد الذين صيروها
 دينا ، وانشق هذا الدين على العقيدة السلفية للإسلام . وهذا الانشقاق
 عند الفارابى لا يحدث في حالة شعور ، ولو أنه كامل تماما ، أما عند
 خلفائه فاننا نشهد ايجاد الهوية الفاصلة . فاذا وازنا بين ذلك وبين
 الصوفية ، وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جدا ، ولا سيما لأن
 الصوفية تستعير كثيرا من عبارات الفلسفة ، أى من الأفلاطونية
 المحدثه . ولكن الحقيقة أن بينها اختلافا جوهريا فان رسائل الاخوان
 تجعل خلاص النفس من المادة غاية الحياة ، والنتيجة النهائية هي
 اندماج في النفس الكلية ، ولكنهم يرجعون هذا الخلاص الى قوة
 عقلية ، حتى أن خلاص النفس إنما يكون بالحكمة والمعرفة ، فهم
 بهذا فرقة عقلية . ولكن الصوفية روحيون بمعنى آخر فهم لهم نفس
 الغاية ، ولكنهم ينظرون الى الوسيلة باعتبارها الحكمة بمعنى الحقيقة
 الموجودة في النفس المؤمنة التقية ، وليست هي الحكمة التي يوصل
 اليها بالتعليم العقلي .

ويظهر أن ثمة ما يبرر دعوانا أن الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية
 للفارابى وأخوان الصفاء ، ولو في أسيا على الأقل . ويعد الربع الأول
 من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماما من
 أسيا ، ولكن ذلك كان في الظاهر فقط . أما في جوهرها لمقد بقيت
 لدى الصوفية ، ويمكن أن نقول أن التفسير الجوهري يكن في المعنى
 الجيد الذي أعطى لكلمة « الحكمة » التي لم تعد تعنى الوقائع العلمية ،
 والأفكار العقلية ، بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله
 وربما كان هذا تأثيرا هندية في العناصر ذات الأصل الهليني .

ولقد جاءت عقائد اخوان الصفاء الى الغرب على يد معلم اسباني
 هو مسلم بن محمد أبو القاسم الجريطى الأنطلسي المتوفى عام ٣٩٥ هـ -
 ٤٩٦ هـ ، فكانت ذات اثر في تعريف اسبانيا بالفلاسفة الذين كان
 لهم اثر عظيم على المدرسة اللاتينية في العصور الوسطى .

وقبل أن نترك هذا القسم من موضوعنا يحسن أن نشير
 الى أن كل هذه الفرق والجماعات التي ذكرناها بعد الفارابى ، من أول
 الفرقة التي أسسها عبد الله بن ميمون الى اخوان الصفاء ، تتفق في
 علاج الفلسفة علاجاً باطنياً ، ولو على الأقل من حيث تأثيرها في

موضوعات الالهيات ، فلا يرون الكشف عنها الا للخاصة . وسيظهر هذا الموقف العلم مرة اخرى بصورة مختلفة الى حد ما في أعمال الفلاسفة الاسبان ، ويتكرر الى حد ما في كل الفكر الاسلامي .

وأعظم نتاج في آسيا لاختمار الفكر السذي ولدته دراسة الفلاسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثه يظهر في أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ (١٠٢٧ م) ، والمعروف عموماً بأبن سينا ، وهو اسم صار في اللاتينية الى Avicenna . ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه ، واكملها تلميذه أبو عبيد الجرجاني مما يذكره عن أستاذه . ونعلم أن أباه كان حاكماً على خرمين Kharmayta ، ولكن بعد أن ولد له ابنه عاد الى بخارى — وهي الوطن الأصلية للأسرة — وهناك تلقى ابن سينا تعليمه . وفي صباه وصل بعض المعلمين الاسماعيليين الى بخارى قادمين من مصر ، وصار أبوه واحداً من أتباعهم ، فتعلم ابن سينا منهم الاغريقية والفلسفة والهندسة والحساب ، ويمينا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الاسماعيلية بالعلوم الهيلينية . ويقال أحياناً ان مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية في الاسلام بعامه ، ولكن هذا القول لا يكاد يتصف بالدقة فالحركة الاسماعيلية من أولها الى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلي الذي سببته عودة الفلسفة الاغريقية في صورة عربية ، ويتضائل ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتنائها المذهب الاسماعيلي ، كما رأينا في حالة القرامطة ، وفي حال انشغال أتباع المذهب بالمطامح السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم في افريقية قبل غزو مصر ، ولكن يبدو حتى في أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا الى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءاً مهماً من واجباتهم ، يساوي في الأهمية ما يدعون اليه من حقوق العلويين في الخلافة الفاطمية . فلما تعلم ابن سينا اللغة الاغريقية والفلسفة الاغريقية من هؤلاء الدعاة ، برع فيها ، ثم عاد الى دراسة الفقه والتصوف . وان الفقه الاسلامي ، او القاتون الشرعي المبني على النظم السيئة التي وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون ، او منافسوه من الشيعة ، كان دائماً العمود الفقري للثقافة الاسلامية ، فكان بذلك شبيهاً بدراسة قانون الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى . وكان يلفت نظر الناس في كل حالة الى تطور التركيب الاجتماعي في اتجاه حالة مثالية ، فكان له اثر تثقيفي ذو قيمة عظيمة . وربما حلا لنا أن ننقص من اثره بسبب ما تتبع من مبادئ مختلفة عنه جداً ، ولكن لا ينبغي أن نغفل عن أنه في الوقت الذي نجد فيه مراميننا تتلون

بلون الظروف ، نجد المشرع في الاسلام أو المسيحية ذا مثل محددة ذات غاية اكثر كمالا وارتباطا بالمنهج العلمى ، فكانت هذه المثل ، بحكم كونها كذلك ، قوة معينة على السمو . وكان الفقهاء في البلاد الاسلامية هم القوة الوحيدة التى لها من الشجاعة والمقدرة ما يمكنها من أن تقاوم جشع اية حكومة فردية ، وتضطر اعظم الأمراء طغيانا الى الخضوع للمبادئ التى ، مهما كانت محدودة معينة فى مظهرها ، تجعل الحاكم يقر بخضوعه لنظام ، وتحدد الحدود التى يسمح هذا النظام بها فى تطبيق مثل المساواة والعدل . ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف فى أيام ابن سينا كان قد بدأ يحتل مكانه باعتباره موضوعا من موضوعات الدراسة الجدية .

وبعد ذلك بقليل وصل الى بخارى فيلسوف اسمه البناثلى ، فاقام ضيفا على ابن سينا . فلذا تذكرنا معنى كلمة « فيلسوف » ، عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو ، وربما كان قادرا على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو . ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق ، وأتجه عقله الى تعاليم أرسطو التى كان النفس يدعو اليها كما يدعو الى الدين . ثم درس من بعد ذلك افلاطون ، والمجسطى ، والحكم الباثورة عن الفلاسفة . ثم كانت دراسته التالية للطب ، فبرع فيه ، حتى أنه اتخذ مهنة له . وحاول دراسة ميتافيزيقا أرسطو ، ولكنه وجد فى نفسه عجزا تاما عن فهم معناها ، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابى ، فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفجوى اللذين خفيا عليه من قبل . ولنا من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابى الذى كون عقله وهده الى تفسير أرسطو ، وكان الفارابى فى أصح المعانى أبا لكل من تلاه من فلاسفة العرب ، وإن ابن سينا على عظمته لا يخل الى التاريخ من مدخل الفارابى ، ولا يؤثر أثره فيما تلاه ، ولو أن الغزالي يضعه مع الفارابى ويسميهما الشارحين الرئيسيين لأرسطو . ويهتم الناس أحيانا بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآنى ، ولكنه فى هذا لم يكن أصيلا ، لأن ذلك كان اتجاها علميا فيها بعد الفارابى ، حتى ليكن أن نقول فقط أن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه .

ولما دعى الى بلاط نوح بن منصور الساماني أمير خراسان ليظهر مهارته فى الطب . استطاع أن ينال حظوة الأمير ، ودرس فى مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التى لم تكن معروفة لمعاصريه من قبل . ولما احترقت هذه المكتبة ، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء . ويصل لنا هذا صورة الراى العام العربى

حياه . ولا يبدو فيها لدينا من كتاباته أية قرينة على أنه عرف لأرسطو مادة غير التي كانت معروفة على وجه العموم للمؤلفين السريان والعرب .
 وحين ارتبكت شئون الأسرة السلمانية ، تحول ابن سينا الى خوارزم ، وتفتح ومعه علماء آخرون بحماية الأمير المأموني . ولكن هذا الأمير كان يعيش في غير أمن الى جانب السلطان التركي محمود الغزنوي الذي كان راعياً توتياً لأهل السنة وفانحاً للهند . وكان من الواضح أن السلطان يطمع في أقاليم الأمير ، وأنه حين يتجه الى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم ، وقد أخذها فعلاً عام ٤٠٨ هـ . وكان الأمير وجيرانه في ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام . لأنه تسامح معهم ، فتركهم يعيشون الى جانبه . وأراد محمود أن يمتاز بحمايته للعلم ، فدعا العلماء الى بلاطه ، أو على الأصح اختطف العلماء ، وصمم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة . وتسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين في خوارزم الى بلاط محمود ، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخبسة العلماء ذوي الامتياز من ضيوفه ، وترك لهم قبولها أو رفضها . فمال ثلاثة منهم الى الذهاب الى بلاط محمود ، لما سمعوا عنه من الكرم ، وقبلوا الدعوة ، ولكن الاثنين الآخرين - ابن سينا والمسيحي - خافا المغامرة ، فهربا سرا ، فعاتب المسيحي في عاصفة رملية دهمتهما في الصحراء ، ولكن ابن سينا لجأ في النهاية بعد تجول طويل الى اصفهان في بلاط علاء الدولة محمد البويهى . ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعة كانوا هم حماة الفلسفة ، وأن السلطة التركية المتزايدة في حكم محمود الغزنوي والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تميل الى البحث الفلسفى ، وهذه السلطة التركية هي التي أوقفت تقدم الفلسفة العربية في الشرق في النهاية .

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية ، ولا يزال عدد من هذه الكتب موجوداً . ومن انتلجه « الشفاء » ، وهو دائرة معارف في الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءاً (نشرها فورجيه في لندن عام ١٨٩٢ م) ، ورسائل في المنطق والفلسفة ، وكتب في الطب تركز عليها شهرته الى حد كبير . وأشهر هذه الكتب الأخيرة « النجاة » ، وهو مختصر الشفاء وكتاب « القانون في الطب » ، الذي جدد فيه تعاليم جالينوس وبقرط ، مع ايضاحات من المؤلفين المتأخرين في الطب ، والقانون أكثر منهجية في ترتيبه من « الحاوى » ، للرازي ، وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر من في الطب العربى .

حقاً أن عيب « القانون » الرئيسي هو مخالفته في الترتيب والتبويب .
وبعد أن ترجمه الى اللاتينية جيرار الكريموني ظل قروناً عدة ممثلاً
للمدرسة العربية في الطب في أوروبا الغربية ، ومحتفظاً بمكانته في جامعتي
مونبلييه ولوفان حتى علم ١٦٥٠ م .

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلبي ايجابي :
« المراد من المنطق أن تكون عند الانسان آلة قانونية ، تعصمه مراعاتها
عن أن يضل في فكره » (الاشارات والتبهيكات لابن سينا ، القسم الأول
ص ٢٢ ط . مطبعة الطبى بالقاهرة) . وانه ليقسم المنطق في
رسالته (١) في هذا الموضوع في « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات »
(ص ٧٩ . نشر باستامبول ١٢٩٨) الى تسعة اقسام تتفق مع النسخة
العربية لقانون أرسطو ، وهي تحتوى على ايساغوجى ، كما تشتمل على
الخطابة والشعر . ويشير اشارة خاصة الى الاثر المنطقي في بعض
التركيب النحوية العربية التي تخلف عن التراكيب المستعملة في
الاغريقية . فيعبر الاغريق مثلاً عن الكلية السالبة بتركيب على النحو
الآتى : « كل ما هو أ ليس ب » ، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب
الى : « لا شيء من الالف بباء » ويعلق أهمية عظمى على دقة التعريف ،
ويصفها بأنها الأساس الجوهرى لكل تفكير سليم ، ويلقى انتباهاً
عظيماً الى هذه الناحية . ان التعريف المضبوط لا يبد أن يقرر هوية
الشيء وجنسه وفصله وكل لوازمه ، وهو بهذا يتميز عن مجرد الوصف
الذى لا يتطلب الا الصفات الذاتية والأغراض ، بطريقة تمكن من
تمييز الشيء تمييزاً صائباً .

وحين يتناول الكلى والجزئى يرى أن الكلى لا وجود له الا في
الذهن الانسانى ، فالمعنى المجرد للجنس يتكون في ذهن الناظر حين
يوازن بين الأفراد ، ويلاحظ جهات اتفاقها . ولكن هذا المعنى المجرد
لا يوجد الا باعتباره صورة عقلية ليس لها وجود في الأعيان . والكلى
غير متباين على الفرد (الجنس قبل الأشياء genus anteres)
الا من حيث يوجد المعنى العام في علم الخلق قبل تكوين الفرد ، كما

(١) يقصد المؤلف بهذه الرسالة رسالة ابن سينا في اقسام العلوم العقلية ، وهي
الرسالة الخامسة من مجموعة رسائله المنشورة تحت عنوان : « تسع رسائل في الحكمة
والطبيعيات » ، وفيها يتحدث عن اقسام الحكمة ، وفيها المنطق .

توجد صورة الشيء المصنوع في ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل .
ولا يوجد المعنى العام (وهو الجنس في الأشياء *genus in rebus*)
الا مقترنا بأعراض . أما من غير هذه الأعراض ، فلا يوجد
الا باعتباره تجريداً عقلياً . ويعد أن يتحقق المعنى العام (الجنس
بعد الأشياء *genus pos res*) في المادة ، يصبح ممكناً بالنسبة
للعقل أن يجرده تجريداً ذهنياً ، ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياساً
للموازنة بين هذا وبين الأقران الأخرى ، ولا ينتمى الجنس *Genus*
الا الى مجال الفكر ، ومثل هذه المعاني المجردة ليس له وجود ميني ،
ولو أنه يمكن أن يستخدم في المنطق كأنه حقيقي .

وينظر الى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التي تعمل في
الجسم (١) وكل نشاط من أي نوع في جسم الحيوان أو الانسان أما أن
يأتى من هذه القوى مضافة الى الجسم ، أو من خليط من العناصر التي
يتكون منها الجسم . وأبسط أحوال النفس ما يوجد في الثبالت ، حيث
يقتصر نشاطها على التغنى والتولد والنمو (النجاة ص ٤٢) . وللنفس
الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى ، ولكنها تزيد عليها غيرها ،
ويضاف الى ذلك غيره كذلك في النفس الانسانية . وأن ما يضاف الى
ذلك في النفس الانسانية ليكمل في الامكان أن توصف بأنها عقلية .
ويمكن تقسيم هذه القوى التي في النفس الى قسمين هما : قوى الادراك
وقوى العمل . فتوى الادراك ظاهرة من جهة ، وباطنة من جهة
أخرى ، وتوجد للقوى الظاهرة في الجسم الذي تحل فيه النفس ، وهي
شماني حواس : البصر والسمع والذوق والشم ، وادراك الحرارة
والبرودة ، وادراك الليونة والرطوبة ، وادراك المضادة ، كادراك
الصلابة والطاروة ، وادراك الخشونة والملاسة . وتتكون صورة
الموضوع الخارجى بواسطة هذه الحواس في نفس المدرك . وثمة قوى
أربع (٢) للادراك ، هي :

(١) يصنف ابن سينا القوى المدركة على الوجه الآتى : د واما القوة المدركة
فتنقسم الى قسمين : فان منها قوة تدرك من داخل ؛ والمدركة من خارج هي الحواس
الخمس أو الثماني . فمنها البصر .. ومنها السمع .. ومنها الشم .. ومنها التذوق ..
ومنها اللمس وهو انواع : أحدها حاكمة في التضاد بين الحار والبارد ، والثانية
حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين . والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين
الخشن والاملس الا أن اجتماعها معا في آلة واحدة يوهم توحيدها في الذات ،
(النجاة ص ١٥٩ - ١٦٠ ط القاهرة ١٩٢٨) .

(٢) ويصنف ابن سينا الحواس الباطنة على النحو الآتى :

١ - الصورة التي تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون مساعدة الحواس ، على نحو ما يحدث التخيل .

٢ - والمفكرة التي تدرك النفس بواسطتها عددا من الصفات المترابطة ، وتجرد واحدة أو أكثر من بينها من الأخرى المترابطة بها ، أو تجمع منها ما لا يبدو مترابطا ، وهذه هي قوة التجريد ، وتستخدم في تكوين المعاني العامة .

٣ - والوهم الذي يوصل بواسطته الى النتيجة العامة المنتزعة من عدد من الإنكار المجردة .

٤ - والحافظة أو الذاكرة ، وهي التي تسجل وتحفظ بالأحكام التي يوصل اليها . ويدرك الإنسان والحيوان الجزئيات بالحواس ، ويدرك الإنسان الكليات بواسطة العقل . وإن عقل الإنسان يشعز بقواه الخاصة لا بواسطة الحس الظاهر ، بل بأعمال القوة المفكرة . وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل ، وهي وإن كانت تتصل اتصالا عرضيا بالجسم ، وتعتمد على هذا الجسم في الإدراك الحسى ، إلا أنه يظهر من إمكان المعرفة المباشرة دون استخدام الإدراك الحسى أن هذه القوة ليست تعتمد اعتماداً جوهرياً على الجسم ، وإن إمكان وجودها بدون الجسم - وهذا ما يفهم منطقياً من استقلالها - هو دليل على بقائها . ويدرك كل مخلوق حى أن له نفساً واحدة ، وهذه النفس - كما يقول ابن سينا - لا توجد قبل الجسم ، ولكنها خلقت ، أى فاضت عن العقل الفعال - حين تكون الجسم (النجاة ص ٥١) .

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا فى القوى الملحوظة فى الطبيعة ، ومنها كل القوى التى فى النفس ، إلا ما كان خاصاً بالنفس الناطقة فى الإنسان . وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة : فبعضها كالوزن جزء جوهري من الجسم الذى هو له ، وبعضها خارج عن الجسم الذى تعمل فيه ، كالتي تسبب وجود الحركة أو السكون ، وبعضها كذلك مثل القوى التى فى النفوس غير الناطقة فى الأفلاك ، وهى التى تسبب

= د فمن القوى المشتركة الباطنة الحيوانية قوة غنطاسيا ، أى الحس المشترك .. ثم الخيال والصورة .. ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية .. ثم القوة الوهمية .. ثم القوة الحافظة للذاكرة .. . (النجاة ص ١٦٢ - ١٦٣ ط القاهرة ١٩٣١) .

الحركة بدون محرك خارجي . ولا تتصف قوة من هذه القوى بأنها لا متناهية ، اذ يمكن أن تزيد وتنقص ، وتنتج عنها دائما نتيجة متناهية .

وينظر الى الزمان باعتباره مفتقرا الى الحركة ، ولو أنه ليس صورة للحركة ، أما غنيا يختص بمعنى الزمان ، فانه يقاس ويعرف بحركة الأجرام السماوية . وابن سينا كالكندي ، يعرف المكان بأنه « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى » (رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨) . أما الخلاء « فليس الا اسما (١) » وهو في الحقيقة مستحيل ، لأن كل مسافة يمكن أن تزيد أو تنقص ، أو تقسم الى أجزاء ، ومن ثم لا بد أن تشتمل على شيء صالح للزيادة .. الخ ..

والله وحده « واجب الوجود » وهو بهذا حقيقة عليا ، ويندرج الزمان والمكان الخ تحت الوجود بالفعل ، ومهما كان فيهما من وجوب الوجود فهو الله . والأشياء التي تدرس في العلم الطبيعي ليست الا « كائنات ممكنة » يمكن أن تصبح أو لا تصبح « كائنات بالفعل » وان الله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل ، وهو الحق ، بمعنى أنه وحده حق مطلق . وكل حقيقة غيره هي حقيقة بقدر ما تصدر عنه . ويفيض العقل الفعال من الله ، ومن العقل الفعال يفيض العقل الذي يفرق بين النفس الناطقة في الانسان وبين نفوس المخلوقات الأخرى . ويوهب هذا العقل لكل انسان ، ويعود في الوقت المناسب الى العقل الفعال الذي هو مصدره . وان النشاط الممكن للنفس وهي منفصلة عن الجسم الذي به ترتبط ليدل على بقائها ، ولكن هذا البقاء لا يدل على وجود مستقل ، وانها يدل على اتحاد بالمصدر من جديد ، ويصدر الكون من العقل ، لكن لا عن طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الانسان ، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة .

وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق . ولقد اجتهد سيبان فتسببا في انهاء الفلسفة الحقيقية في الاسلام في اسيا : اولهما انها أصبحت ترتبط في الذهن بالحاد الطبيعة ، وهكذا ساءت سمعتها في نظر اهل السنة ، على حين نجد الفلاة من فرق الشيعة نفسها — وهم الذين

(١) يعرف ابن سينا الخلاء بأنه « يعد يمكن أن تعرض فيه ابعاد ثلاثة قائم لا هي مادة من شأنه أن يملأ جسم وأن يخلو عنه » (رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٩٤ ط القاهرة - ١٩٠٨) .

كرسوا أنفسهم لكبر تكريس لدراسة الفلسفة — قد تقبلوا عدداً من النظريات الدينية مما قبل الاسلام ، كتناسخ النفوس الخ ، فكسنت هذه ضارة بالبحث العلمى . وظهر مثل هذه الميول فى الاقلاطونية المحدثه فى عصر متقدم ، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة الى النظريات الصوفية ، وغالباً الى النظريات التعصبية التى لم تشجع دراسة آراء ارسطو . أما السبب الثانى فيمكن فى ظهور العناصر التركيبية المتقلبة كمحمود الغزنوى ، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمتى اهل السنة فكروها كل شيء يتصل بالشيعة ، أو بأصحاب المذهب العقلى . ولكل هذا نرى اثاراً دائمة فى الاسلام فى آسيا فى اتجاهين : فى المدرسة السنية ، وفى التصوف .

ولقد اشرنا من قبل الى ان مسلم بن محمد أبا القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥ — ٣٩٦ هـ — وهو من اهل مجريط كما يدل اسمه — قد جلب تعليم اخوان الصفاء الى اسبانيا . وهكذا تسبب عرضاً فى خلق اهتمام هناك بالفلسفة التى درست فى المشرق . ولم تظهر لهذا نتائج هامة حيناً من الدهر ، ثم ظهر عدد من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين مستوحين اخوان الصفاء من جهة ، والطلاب اليهود من جهة أخرى .

الفصل السابع

التصوف

كان التصوف الاسلامي الذي شاع في خلال القرن الثالث الهجري نتيجة للمؤثرات الهلينية الى حد ما ، وكان له اثر عظيم على الفلاسفة في ايام ابن سينا ومن بعده . وتشترك كلمة « الصوفي » من الصوف ، ولهذا يقصد بها « لابس الصوف » فتدل على شخص اختار أن يلبس أبسط أنواع الثياب ، ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر .

والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح أن الفرس يستعملون في مقابل هذه الكلمة لفظ باشمينيا - بوش Pashmina - Push ، ومعناها « لابس الصوف » . وينظر الكتاب العرب في التصوف الى هذه الكلمة نظرة تنسم بالخطأ الشائع ، فيعتبرونها مشتقة من « الصفاء » ، ويهدا يجعلون معناها قريباً الى معنى كلمة « المتطهر » Puritan . وما هو أوغل من ذلك في الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الاغريقية « Sophos » . وأهم شيء في معناها تجنب الرفاهية بدافع من الزهد ، واختيار البساطة في اللباس من جانب الذين يسمون بهذا الاسم . فإذا اعتبرنا ذلك صورة من صور الزهد ، فسيقوم الاعتراض في الحال بأن الزهد لا محل له في تعاليم القرآن ، وهو بعيد كل البعد من خصائص الاسلام الأول . وهذا حق في أحد المعاني ، ويلطل بالمعنى الآخر ، تبعاً لما نقصده من كلمة « الزهد » . فهي حين تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية ، وفي تاريخ المبطلين في ديانة هندية مختلفة ، أو حتى بالنسبة لتأخري الصوفية ، تدل على تجنب متعمد للذات العادية . وعلى عدم الأخذ بنصيب من الحياة الانسانية ولا سيما الحياة الزوجية ، لكونها تعوق النفس وتمنع ترقبها الروحي .

والزهد بهذا المعنى غريب على روح الاسلام ، ولا يظهر بين المسلمين الا باعتباره وانداً من البيئات الأجنبية . ولكن هذه الكلمة يمكن على بعض الاحتمالات أن تستعمل استعمالاً غير دقيق ، لتدل على

كبح جباح الشهوات ، والبساطة التى لا تعرف النعومة وحب الظهور ، ثم المحاولة المتعددة أن تكون طريقة الحياة بسيطة الى درجة البدائية ، وأن تتسم بتكرار الذات . والزهد أو التطهير بهذا المعنى الأخير علامة مميزة للمؤمن فى العصر الأول حين يقارن بالعربى الذنوبى من النوع الذى كان فى العصر الأموى . وكان لهذا الموقف الزهدى دائماً من يعجب به . ويشير المؤرخون دائماً بشيء من الدعاية الى الحياة المتقشفة التى عرف بها الخلفاء الأولون ، وأصحاب النبى ، ويصفون كيف كانوا يتعففون لا عن فقر ، بل ليضعوا أنفسهم موضع المساواة مع الآخرين ، وليحفظوا طريقة حياة الرسول وصحابته التقليدية .

وكثيراً ما نجد فى الروايات المعتدة ذكراً لطريقة الحياة المجردة البسيطة عند المسلمين الأولين . واعتبرت هذه البساطة منذ عصر مقدم سمة من سمات المسلم التقى ، وهى تدل على الفرق بينه وبين اتباع بنى أمية الذنوبيين ، كما تظهر أمثلة لهذا بين أتقياء المسلمين فى يومنا هذا . ولم يكن هؤلاء من الصوفية ، ولكن يمكن اعتبارهم مهيئين لظهور الصوفية (١) . ويصف تاريخ الفخرى الحياة المتقشفة للخلفاء الأولين فيقول أنهم حاولوا بحرمان النفس أن يغطوا أنفسهم عن شهوة الجسد وهذا استخراج لفكرة متأخرة من عمل مقدم عنها فى الزمن ، أريد الوصول به الى اتباع الرسول اتباعاً أكثر بقاء ، حيث لم يكن يحب الاستمتاع بأية نعومة أو أبهة . ولكن يبدو من هنا أن الأجيال المتأخرة كانت تميل الى أن تنسب دائماً زهدياً محدداً الى الحياة البسيطة المحببة الى المسلمين الأوائل . ولا شك فى أن الخطأ فى فهم تقوى العصر الأول فى العصور المتأخرة قد أعلن على نشر الزهد .

ان القشيري (اقتبسه براون فى كتابه تاريخ فارس الأدبى ج ١ ص ٢٩٧ — ٢٩٨) بعد أن يشير الى الصحابة والتابعين الذين عاشوا فى العصر الإسلامى الأول يذكر « الزاهدين » أو « النسك » باعتبارهم صفوة لعصر متأخر ، إذ يهتمون اهتماماً تاماً بأمور الدين ، ويذكر الصوفية بعد ذلك إذ « رجعوا الى الله سبحانه بصدق الافتقار ، ونعت الاتكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أو صفا لهم من الأحوال (٢) » . وهذا خطأ من الناحية التاريخية ، لأن الأولياء فى

(١) ومن ثم يمكن القول ان التصوف الإسلامى نتيجة من نتائج البيئة الإسلامية لا من نتائج لتأثرات الهلنسية ، كما ادعى المؤلف فى صدر هذا الفصل .

(٢) الرسالة القشيرية ص ٢ ط . صبيح بالقاهرة .

أول الإسلام كانت تدفعهم روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسلهم الصحراويين ، ورفضوا النعومة لكونها « بدعة » ، وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياء بني إسرائيل الأولين ، على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقليد ، ولكنهم تجنبوا شهوة الجسد لكونها قيداً مادياً يعول دون ترقى الروح . وهكذا لم يكونوا بأية حال خلفاً للصحابه ، بل انهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديدة التي لم تكن معروفة في أول الإسلام . ومع هذا كانت النتائج متشابهة تماماً في مظهرها ، ولذا اعتقدت الصلة بين الطائفتين ، وشاعت العادة المتأخرة التي هي الربط بين الصحابة الأتقياء ، وبين الزاهدين الذين مجاموا في عصر لاحق . ولقد عمل الإسلام في صورته الأولى كذلك على إثارة دافئ الخوف ، ولم يجعله مبنياً على جبروت الله بقدر ما جعله مبنياً على عدله وعلى شعور المرء بذنبه ، وعدم استحقاقه للمثوية ، ثم على قصر الحياة التي يحيها المرء في هذه الدنيا . وكان ثمة تركيز شديد على يوم الحساب وعلى ما يجده المذنب من عذاب . وهذا ما يلاحظ في القرآن من تعاليم حتى عند القاريء غير المسبق . ولكن كل أولئك لم يكن يلائم العربي تماماً ، ولو أن العربي يميل في شعره الى نغمة من نغمات الحزن . فكانت النتيجة الحتمية لهذه التعاليم هي الزهد بمعنى (التصفية) ، أو ربما ينبغي أن نقول أنها كانت نغمة تشدد في الدين .

ويخبرنا الجامي - وهو من أكبر ثقاة الفرس في التصوف - أن كلمة « صوفي » قد أطلقت أول الأمر على أبي هاشم المتوفى عام ١٦٢ هـ ، وهو عربي من الكوفة قضى معظم حياته في سوريا ويعتبر مثلاً للناسك المسلم في الزمن المتقدم ، حيث كان يقتدى بالرسول في بساطة حياته ، ويتأثر بتعاليم القرآن فيها يخص المعصية والحساب وقصر الحياة الدنيا . وأن بعض الناسكين من أمثاله - وهم الذين ادعى بعض الكتاب الأولين أنهم صوفيون ، ولكنهم في الحقيقة زهاد ومن المبهدين لظهور الصوفية - ليظهرون في خلال القرن الثاني ، من أمثال إبراهيم بن أدهم المتوفى عام ١٦٢ هـ وداود الطائي المتوفى عام ١٦٥ هـ ، والفضيل بن عياض المتوفى عام ١٨٥ هـ ، ومعروف الكرخي المتوفى عام ٢٠٠ هـ ، وآخرين من الرجال والنساء على السواء . وظهر بين هؤلاء كلام زهدي في الإلهيات في صورة حكم وأمثال وقصص عن حياتهم وسلوكهم ، وذلك أدب يدور حول الأولياء ، ويعطى عناية خاصة لقتلهم أنفسهم . وتكرانهم لذواتهم . وأهم هذا الأدب ما سجل من تعاليم معروف الكرخي التي يمكن أن نقفبس منها حد التصوف

بأنه « الأخذ بالحقائق ، والياس مما فى أبدى الخلائق » (١) . فلو تغير
هذا المعنى تغيراً ضئيلاً لأصبح مفتاح التصوف فى صورته اللاحقة .

فهل نستطيع أن نستقصى أصل هؤلاء النساك ؟ يعتبر فون كريم
(Herssch p. 67) هذا الفريق ذا نمو محلى بين العرب ، تطورت
به مؤثرات مسيحية مما قبل الاسلام . ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية
كلفت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية ، وفى صحراء
سیناء . ولنا من الدلائل ما يدل على ذلك ، سواء من الكتاب المسيحيين
من أمثال نيلوس ، أو للشعراء الجاهليين ، كما فى قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه كلمح اليدين فى حبي مكسل
يفىء سناء ، أو مصابيح راهب أمال السليط بالنبال المقتل

وكانت حياة الدير معروفة فى بلاد العرب نفسها ، ويقول الرواية
أن محمداً قد سمع أول نداء من الوحي حين تحدث (تعبد) فى غار حراء .
فكان يعيش هناك عيشة عزلة ، ولا يعود الى بيته فى مكة الا فى فترات ،
فيحضر معه الطعام الى الغار (انظر صحيح البخارى الجزء الأول) .
ويحتمل حقاً أن الذى أوحى بالمتنسك الى النساك الأولين فى الاسلام
هو الأديرة المسيحية أما مباشرة ، أو من طريق ما ذكرنا من تحدث
محمد ، ولكن هؤلاء النساك لم يكونوا كثيرين ، وهم يهلون علينا
أمر القرآن بالزواج (القرآن ٢٤ — ٣٢) .

وهكذا يبدو فى الزهد الأول طابع القناعة المصطبغة بصيغة
الحرمان النقي من التنازع ، والغنى ، ومن مخالطة اللذات ، وطابع
البساطة الدائمة فى الحياة ، أكثر مما تصطبغ بطابع الفقر الإرادى ،
وقتل النفس ، والانتقطاع عن الخلق فى فترات متقطعة . ولم يكن يتسم
الا فى حالات نادرة بسمة حياة الرهبنة الدائمة . ومن أمثلة هذا النوع
أبو العباس السبتي المتوفى عام ١٨٤ هـ ، ابن الخليفة هارون الرشيد .
وقد ترك الجاه والغنى من أجل حياة التفكير والانتقطاع .

(١) الرسالة القشيرية من ١٢٧ ط صحيح بالقاهرة .

وفي أواخر القرن الثالث تبدأ القرائن على وجود « تصوف جديد » أوجدته المثل الدينية المخالفة لما كان مسيطراً على الاسلام الأول ، وخلق هذا التصوف من تلك المثل كلاماً خالصاً به في الالهيات ، لم يعترف به على المستوى التقليدي الا بعد زمن طويل . ولم يزل الزهد يوجد ، ولكنه بينما يبدأ من جهة في اتخاذ طابع أكثر تحديداً في تمهد طلب الفقر وقتل النفس ، نجده من جهة أخرى يقذف به الى مكان التبعية ، باعتباره مجرد مرحلة تمهيدية لحياة التصوف التي توصف من الناحية الفنية بأنها « رحلة » . ان الفقر الذي كان المسلمون الأوائل يبجلونه من حيث لا يتعدى كونه منتجاً لحياة متواضعة كحياة الرسول وصحابته ، ويقوم حجة على تكاليف الأمويين على الدنيا ، قد بدأ الآن أكثر أهمية باعتباره تدريباً تعبدياً ، وهذا التغير يبدو أكثر وضوحاً عند داود الطائى المتوفى عام ١٦٥ هـ ، وقد اقتصر على ملكية حصيد خشن ، ولبنة كان يتخذها وسادة ، وكذلك قرية ماء . ويحتل الفقر مكاناً هاماً في التصوف المتأخر ، وأصبح لقب « الفقير » و « الدرويش » مرادفين للفظ « الصوفي » . ولكن الفقر الالهي في تعاليم الصوفية لا يعنى عدم الملكية فقط ، ولكنه يعنى كذلك عدم الرغبة في كل ما هو دنيوى ، فهو ترك المشاركة في الملكية الدنيوية ، والرغبة الى الله باعتباره المراء الوحيد . فالتقشف اذن اخضاع للجزء الشرير من النفس الحيوانية (النفس) محل الشرور والشهوات ، ومن هنا قطام النفس عن الرغبات المادية « موت بالنسبة للنفس و . . » من أجل بدء حياة في الله .

فما مصدر الكلام في الالهيات الذى نشأ في التصوف الجديد ؟ لا شك أن هذا المصدر كان أفلاطونيا محدثاً ، كما برهن على ذلك الدكتور نيكلسون (١) في قصائده المختارة من ديوان شمس تبريز المنشور في كيبيردج علم ١٨٩٨ ، وكتبه زهاد الاسلام المنشور في لندن عام ١٩١٤) ، وكذلك فعل الأستاذ براون (في الفصل الثالث عشر من كتابه ، تاريخ فارس الألبى المنشور في لندن عام ١٩٠٢) ، ويشكل جزءاً من الاثر الذى تسرب الى الاسلام عند نقل الفلسفة الإغريقية في العصر العباسى . ولكن الاثر الإغريقى المباشر في صورة الالهيات الأفلاطونية الحديثة قد سبقه (كما فى نقل الفلسفة وفروع الثقافة الأخرى) ، اثر غير مباشر من طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لأن المؤثرات الأفلاطونية الحديثة كانت تعمل عملها بالفعل فى السورين والفرس في عصر ما قبل الاسلام . ولا بد أن نذكر في مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه « أثولوجيا أرسطو » الذى لا مبالغة

فى وصفه بأنه أهم كتاب فى الأفلاطونية الحديثة ، وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوفا ، وهو كما ذكرنا من قبل ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات افلوطين *Enneads* . وكان تصوف افلوطين فلسفيا ، ولم يكن دينيا ، ولكنه يخضع بسهولة للتفسير فى ظل الالهيات ، كما أصبحت الأفلاطونية الحديثة فى مجموعها مذهبا لاهوتيا على يدى يامبيخوس ووثنيى حران وامثالهم . وكان الصوفية يميلون الى هذا النوع من التطبيق ، على حين قصر الفلاسفة انفسهم على الجانب الفلسفى من هذا المذهب . ومن المحتمل ان اثرا من الكتب المنسوبة الى نيونيسيوس (١) كان موجودا فى الاسلام فى ذلك الوقت . فالكتابات المنسوبة الى نيونيسيوس تشتمل على مؤلفات اربعة : اثنان منها هما : « اللاهوت الصوفى » ، وهو كتاب ذو فصول خمسة ، وآخر اسمه « أسماء الله » وفيه ثلاثة عشر فصلا ، وكان هذا الكتاب مصدرا رئيسيا للاهوت الصوفى فى المسيحية . وقد ورد أول نكر لهذه الكتابات فى عام ٥٣٢ م ، حين ادعى المدعون انها من تأليف نيونيسيوس الأريويافى تلميذ القديس بولس ، أو تمثل تعاليمه على الأقل . ويذكر المؤلف ان هيرثيوس كان معلما له ، وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان ابن صديلى ، وهو الذى كان يكتب تحت اسم هيرثيوس (انظر اسيمان : المكتبة الشرقية ج ٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١) ، وكان ابن صديلى هذا رئيس دير فى الرها ، وسغل فى مجادلة مع جيمس السروجى ، حتى اننا ربما اردنا هذه المؤلفات الى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادى . ولقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالافريقية ، ولا بد أن يكون المسلمون قد عرفوها ، لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين ، ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت الى العربية . ولكن *Ma* يأتى بجذاذات من أعمال أخرى لابن صديلى تظهر فى مخطوطات عربية ، وذلك فى كتابه (*Spicilegium Romanum* ج ٢ ص ٧٠٧) . وأن النظرة التقليدية الى العلاقة بين التصوف وبين الفلسفة لتصفها الحكاية التى يرويها الأستاذ براون (فى كتابه تاريخ فارس الأدبى ج ٢ ص ٢٦١ مقتبسا من كتاب اخلاق جلالى) عن الصوفى أبى سعيد بن أبى الخير المتوفى عام ٤٤١ هـ (١٠٤٩ م) الذى يقال أنه لقي ابن سينا ، وتحدث اليه ، فحين افترقا قال أبو سعيد عن ابن سينا : « اتنى أشاهد ما يعرف » فقال ابن سينا : « اتنى أعرف ما يشاهد » .

(١) المعروف يعقوب بن صليبي .

ولكن كان ثمة آثار أخرى ذات طابع ثانوى تظهر فى العراق
وغارس اللذين تتضح أهميتهما حين نذكر أن أهل هذين البلدين هم
الذين حلوا الى حد كبير محل العرب فى قيادة المسلمين فى العصر العباسى .
وربما لا نستطيع حين نتكلم عن الصوفية أن ننسب أى تأثير مهم
للديانة الزرادشتية نفسها ، إذا أنها كان لها طابع قومى بعيد عن الزهد ،
ولكن المتوية والمزكية — وهما ديانتان غير رسميتين فى بلاد الفرس
— تسمع فيهما نغمة زهدية واضحة . وحين نجد الكثيرين من أوائل
الصوفية قد دخلوا الاسلام من الزرادشتية ، أو كفوا أبناء لزراشتيين
اعتنقوا الاسلام — وتلك هى الحقيقة — نميل الى الشك فى أنهم بالرغم
من اعلان اعتناقهم فى الأصل هذه الديانة الزرادشتية كانوا من الزنادقة
فعلا ، على احتمال أنهم كانوا ملحدين فى السر ، ومن أتباع المتوية
أو المزكية ، وان أعلنوا أنهم أتباع للدين المرضى كما كان هؤلاء
الزنادقة يفعلون . وينبغى أن نشير الى المؤثرات الفنوصية التى جاءت
من طريق الصابئة المقيمين فى أراضى المستنقعات فيما بين ولسط
والبصرة ، وهم الذين يسمون المغتسل أو المندائيين *Mandaeans* ،
للتفريق بينهم وبين صابئة حران . وكان معروف الكرخى سليل
أبوين من هؤلاء الصابئة .

ولا ينبغى كذلك أن نتجاهل احتمال وجود المؤثرات البوذية ،
لأن الدعوة البوذية نشطت فيما قبل الاسلام فى غرب بلاد الفرس
وخراسان ، وأقيمت الأميرة البوذية فى بلخ . ومما يستحق الملاحظة
أن الزاهد إبراهيم بن آدم المتوفى عام ١٦٢ هـ (انظر ما قبله) يوصف
عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح سريشا . وعند الدراسة
القاحصة على أية حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون
قوية جدا ، لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية .
ويوجد شبه سطحي بين النرقانا *Nirvane* البوذية وبين الفناء
الصوفى الذى يقصد به استغراق النفس فى الروح الإلهى . ان المذهب
البوذى ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها فى الطمأنينة التى فى السكونية
المطلقة ، على حين نجد المذهب الصوفى بالرغم من قوله بفقدان الفردية
يعتبر الحياة الباقية فى جوهرها تأملا وجنبا للجمال الإلهى . وثمة
شبيه هندي للفناء ، ولكنه ليس فى البوذية ، وانما يوجد فيما تقول
به الفيدانتا من وحدة الوجود .

ومن المعترف به عموما أن أول معبر عن التصوف هو ذو النون
المصرى أو النوبى المتوفى عام ٢٤٥ — ٢٤٦ هـ ، وهو تلميذ الفقيه

مالك بن أنس الذى عاش فى نفس الوقت الذى تسرب فيه النفوذ الهليني الى العالم الاسلامي . ويكاد حقا يكون معاصرا لعبد الله بن ميمون الذى اشرنا الى عمله من قبل . ولقد سجل تعاليم ذى النون ونظما الجنيد البغدادي المتوفى عام ٢٩٧ هـ ، ويظهر فيها جوهر المذهب الصوفي او مذهب التصوف فى كل صورة من حيث التوحيد واتحاد النفس مع الله ، وهذا الأخير مذهب يجرى التعبير عنه بصورة تشبه التعبير عن تعاليم الأفلاطونية الحديثة ، إلا أن الانحداد فى التصوف لا يوصل اليه من خلال القدرة الحسية ، ولكن بالتقوى والتعبد . ومع هذا يتقارب المذهبان جدا على حين نجد فى تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن اسمى استخدام للفكر يتكون من الاحااطة الحسية بالحقائق الأزلية أكثر مما يتكون من أى نشاط آخر للعقل . ويروى الجاهلي أن الجنيد كان فارسيا ، وأن آراء الصوفية لم تتطور الى القول بوحدة الوجود الا على أيدي الفرس ، وأن اللادرية ووحدة الوجود كليهما موجودتان عمليا فى الأفلاطونية الحديثة المتأخرة ، وتعنى هذا اللادرية المتعلقة بالعلة الأولى المجهولة ، أى الاله الذى يفيض عنه العقل الفعال . وهذا رأى يتطور فى تعاليم الفلاسفة والاسماعيلية والفرق المشابهة ، ولكن تعاليم الصوفية تركز انتباهها على الاله المعلوم الذى يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال (١) أو الكلمة ، ويتطور هذا تطورا عانيا فى اتجاه وحدة الوجود . وهذه الآراء الناشئة بتلك الطريقة والتي عبر عنها الجنيد قد أعلنها تلميذه الشبلى الخراساني المتوفى عام ٣٣٥ هـ .

وكان الحسين بن منصور الحلاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ رغيفا فى الدرس للشبلى . وهو يرى التصوف فى صورة تربط بينه وبين عناصر بالفحة البعد عن المعتقدات التقليدية . وينحصر الحلاج من آباء زرادشتيين ، وهو على صلة شديدة بالقرامطة ، ويبدو أنه كان يرى آراء الغلاة من الشيعة كالتناسخ ، والحلول ، وهلم جرا ، ولقد قتل بتهمة الإلحاد لقوله « أنا الحق » ، إذ جعل نفسه هو الله ، ويختلف المؤرخون بشأنه كثيرا ، فالأولون منهم يتناولون سيرته من وجهة

(١) لا دليل على ذلك فى كتابات المتصوفة : ولست أرى صوفيا يوتفى الها صائرا بالغرض حقترا الى علة ، وكل كلامهم فى التوحيد كلام عن الواحد المطلق لا المفتر . وإن الكلمة فى رأى الأفلاطونية الحديثة ليست هى الله وإنما هى فيض عنه ، وهى العقل الأول الذى قال به أفلاطون ، وعده أول فيض من الواحد الذى هو الله .

نظر سنية ، فيجعلونه مشعوذا محتالا ، يتظاهر بعمل المعجزات ، ليكسب من حوله الاتباع . ولكن كتاب الصوفية المتأخرين يعتبرونه وليا وشهيدا ، قتل لأنه كشف عن السر الأعظم ، سر الاتحاد بين النفس وبين الله . وكان مذهب الطول — أى طول الله في الجسم الانساني — من المعتقدات الرئيسية عند الفلانة . ويقول الحلاج ان الانسان الهى بجوهره ، لأن الله خلقه على صورته ، ولهذا يأمر الله الملائكة في القرآن (٢ — ٣٢) أن يسجدوا لأنهم . ويعنى الطول المنظور اليه باعتباره توحيدا في الحياة الدنيا أن الاوهية تحل في نفس الانسان كما تحل النفس عند الميلاد في الجسم . وهذا مزج بين المعتقدات الفارسية في الطول فيما قبل الاسلام وبين النظريات الفلسفية التي في الأفلاطونية الحديثة والتي تدور حول العقل والنفس الناطقة والروح أو Spirit كما يسميها الكتاب الانجليز عادة ، وهى الجزء المضاف الى النفس الحيوانية باعتباره فيضا من العقل الفعال ، ويعود في النهاية الى العقل الفعال فيتمد به (انظر ماسينيون : كتاب الطواسين — باريس ١٩١٢) وهذا مثل عجيب للغاية للزج بين العناصر الصوفية الشرقية والهلينية ، ويبدو منه ان آراء النظرية الصوفية مهما كانت مستعارة من الفرس أو الهند لا بد أن تجد ما يفسرها في الأفلاطونية الحديثة . وهذا عجيب كذلك لأنه يرينا في شخصية الحلاج نقطة التقاء بين التصوف والفلسفة في المدرسة الاسماعيلية .

ويشبه ذلك ما يقول به أبو يزيد أو بايزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦٠ هـ ، والذي ينتهى كذلك الى أصل زرادشتى . وقوله بوحدة الوجود محدد تحديدا واضحا جدا ، فهو يقول : « أن الله محيط لا قرار له » وهو العرش ، واللوح المحفوظ ، والقلم ، والكلمة — وكلها صور صورها القرآن — وموسى ، وعيسى ، وجبريل ، لأن كل كائن حقيقى لابد أن يتمد مع الله ، ويصبح واياه واحدا .

ويرد القول بوحدة الوجود وبالبطول غلبا في تعاليم الصوفية ، ولكنه لم يكن عاما بينهم بآية صورة . حقا اننا لا نستطيع أن نعبر تعبيرا دقيقا عن مذهب الصوفية بالتفصيل ، وانها نعبر عن المبادئ والاتجاهات العامة . ولا ينتظم الصوفية في فرقة خاصة ، ولكنهم ليسوا الا متمسكين بميول من نوع صوفي منتشرة خلال كل فروع المجتمع الاسلامى . وكتفوا في القرن الثالث ذوى خطر بين الشيعة ، ومن ثم يبدو أن آراء الشيعة قد دخلت التصوف ، ولكنها لا تكون جزءا أساسيا منه . وتحدث ظروف شبيهة بذلك تماما في المسيحية ،

حيث ازدهر التصوف بين فرق المذهب البروتستنتي المتطرف ، وفي الجماعات العقلية في الكنيسة الكاثوليكية . وتوجد بالرغم من الاختلافات الدينية مادة عظيمة مشتركة بين الجهتين . ولابد لنا من أن نشير فحسب الى أنه لا يوجد أساس للتصوف ما لم يفترض وجود علاقات ما بين النفس الانسانية وبين الله كالتى قالت بها الأفلاطونية المحدثة . وان الصوفية المسيحية بمعناها الحقيقي لا تبدأ في الغرب حتى ظهور للكتابات المنسوبة الى نيونيسيوس الى اللغة اللاتينية في القرن التاسع الميلادي ، على حين يبدأ التصوف الاسلامي عند ترجمة أثولوجيا أرسطو . وينبغي أن نلاحظ من جهة أخرى أن التصوف ذو اثر قوى في تعديل الالهيات بصفة عامة ، وأن اتجاه التصوف من النوع الذى بكرة التحديد ، ولهذا نجد التصوف لا يقبل عن شعور أو غير شعور أى تعاليم ذات عقيدة محددة ، ومن ثم لا يقبل علم الكلام النظرى ولا الفلسفة .

وتبدو الصوفية الاسلامية في الظاهر كأنها مذهب منظم ، ويشار في الغالب الى « مراتب » الصوفية المختلفة . ولكن هذه ليست درجات رسمية كالتي لدى الاسماعيلية والفرق المشابهة ، وانما تدل على مقامات متعاقبة في طريق التسامى الشخصى ، فهى ليست أكثر من عبارات خرافية ربما كانت مستعارة من بعض الفرق ، لأنه يبدو أن التصوف ازدهر أول ما ازدهر ، فكان أكثر حرية ، بين بعض الفلاة من الشيعة . لقد كان — ولا يزال — من عادة المبتدئين السالك سبيل الله أن يضع نفسه تحت ارشاد قائد روحى ذى تجربة يعمل معلماً له ، ويعرف بالشيخ أو المرشد ، أو بير Pir . وكانت هذه التلمذة في كثير من الأحيان تتطلب طاعة مطلقة عمياء للمعلم ، لأن ترك اللقيات والميول الشخصية ، وكل ما يوصف بأنه ارادة شخصية ، يعتبر احدى صور انكسار الذات الذى يتطلب من يسعون الى فطام النفس عن حظوظ الدنيا . وقد نتج عن تجميع المريدين حول معلم معروف أن رأينا نشأة طوائف الدراويش في صورة جماعات من الناس يسعون كما يسمى غيرهم في طلب الرزق ، ولكنهم يجتمعون بين وقت وآخر لبعض العبادات أو الارشادات الدينية ، ويجتمعون أحياناً بوصفهم جماعات دائمة تعيش في طاعة تامة تحت ارشاد شيخ . وقد ظهرت آثار هذه المنظمات الرهبانية في دمشق حوالى عام ١٥٠ هـ ، وفي خراسان بعد ذلك بحوالى خمسين عاماً . ولا يبدو أن أية طريقة صوفية من الطرق الموجودة في الاسلام ذات تاريخ قديم . فحين نسمع عن الشيخ علوان حوالى عام ١٤٩ هـ ، ويوجد ضريحه في جدة ،

وهو مؤسس طائفة العلوانية الشهيرة ، وهى طائفة لا توجد الا كفرع من الرفاعية . وثمة طرق أخرى كالأدهمية والبسطامية والسقراطية ، وهى ترجع بأصولها الى ابراهيم بن آدم (انظر ما سبق) وبإيزيد البسطامى والسرى السقطى على الترتيب ، ولكن أصلها الحقيقى غير متيقن .

أما فى القرن السادس ، فنحن أكثر يقينا . ولست أرى داعياً يدعو الى الشك فيما يقوله الرفاعية من أن مؤسس طريقتهم هو أبو العباس أحمد بن على الحسن على بن أبى العباس أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨ هـ ، من قرية يقال لها أم عبيدة قرب مجمع النهرين حجلة والفرات . ولقد جمع فى حياته عدداً كبيراً من المريدين ، وسلكهم فى طريقة خاصة عام ٥٧٦ هـ ، فكانوا يعيشون فى صورة مجتمع تحت اشراف شيخ يطيعونه طاعة لا جدال فيها ، ولكنهم اتخذوا كبقية الطرق عدداً من المريدين غير المتفرغين . فلما مات الرفاعى ولم يعقب ، انتقلت رئاسة الطريقة الى أسرة اخيه . وهى توجد الآن بفرعين أساسيين : (١) العلوانية التى ذكرناها ، (٢) والجباوية المعروفين باحتفالهم بالدوسة ، حيث تعود الشيخ أن يدوس أجساد أتباعه منبطحين . ومن بين كل الطرق المزدهرة فى مصر نجد هذه أكثرها ميلا الى الغلو فى مجالس الفكر أو شعائر العبادة ، اذ يجرح التابعون أنفسهم ، ويغمدون فى أجسادهم القضبان والسككين الحادة ، ويبتلعون الشعابين ، وهلم جرا ويجعلون اسم الله فى النهاية اذ يردونهم فى ذكرهم لا يزيد على اثنين نصف منطوق ، ويمتازون عمادة بعمائمهم السوداء . ويدعى القادرية أن مؤسس طريقتهم هو عبد القادر الجيلانى المتوفى عام ٥٦١ هـ ، ولا تجد فى ذكرهم شيئا من أكل النار ولا ابتلاع الشعابين أو تمزيق الجسم كالذى تراه عند الرفاعية ، وإنما يرددون اسم الله واضح النطق متبوعا بسكينة . أما الطريقة البدوية فقد أسسها أبو الفداء أحمد المتوفى عام ٦٧٥ هـ ، وله مزار فى طنطا بعصر السفلى . وان ذكرهم من النوع الهلدى ، اذ هم يرددون لفظ الجلالة بصوت مسموع ، دون جرح أو أكل نار الخ . وأما المولوية أو الدراويش الراقصون ، فمؤسس طريقتهم شاعر صوفى فارسي اسمه جلال الدين الرومى ، وهو مؤلف ديوان يسمى « مثنوى » . ويرجع السهروردية

بأصل نشأتهم الى شهاب الدين الصوفي البغدادي القائل بوحدة الوجود ، وقد قتله صلاح الدين عام ٥٨٧ هـ (١) .

ونحن نجد في كل من هذه الطرق منهاجا خلاصا للتعليم يتخذ صورة عرفية ، وكان ثمة بعض المسلمين الكبار الذين استعملت كتاباتهم متونا ، فاثرت آراؤهم على التصوف عامة . ومع هذا تظل الحقيقة الماثلة ان تعاليم الصوفية تلقينية في جوهرها ، ويمكن ان تصاغ في مبادئها واتجاهاتها العامة فحسب . ومن هذه المبادئ والاتجاهات يبدو ان ما يأتي بعد كان اكثرها تطبيقا :

١ — الله وحده موجود ، وهو وحده الحق ، وكل ما عداه وهم ، وهذا هو تعبير الصوفية عن وحدة الله . و « الله » هنا بالمعنى الاخص يعنى العقل الفعال (٢) ، أىفيض الله الذى هو بنفسه فوق العلم . ولكن الصوفي لا يوضح هذا الراى الفلسفى ، ولو فعل لجعل فيض الله لها . ولانسان نفس ناطقة ، وهى بالنسبة الى الله كالصورة التى تنعكس من المرآة لمن املها ، وتستطيع هذه النفس الناطقة ان تقرب من الحقيقة الالهية . وما دام غير الله وهما فمن الواضح في معرفة الله ان الحق لا يوصل اليه بواسطة المحسوسات ، ومن ثم اتجه الصوفية كما اتجه الأفلاطونيون المحدثون الى ان يطلقوا أهمية كبرى على العيان المباشر بالنفس الناطقة ، لا على استعمال الاستدلال . وهكذا يضعون العيان المباشر فوق ما يصدق عليه في العادة انه « العقل » . وهذا تطور شائع في كل صور التصوف ، وهو يقود الى تفضيل الوجد او التجارب المشابهة على ما سجله القرآن بالوحي . وأول من تكلم عن الوجد والأحوال والمقامات ذو النون المصري وكلها ينطوى على الفناء ، أى عدم الاحساس بشيء من هذا العالم ، ثم البقاء في النهاية في الله . ويصحب هذه التجربة في العادة فقدان للحس ، ولو أن ذلك لا يحدث دائما . وثمة كثير من القصص عن أولياء من الصوفية تمثلهم في صورة الذين لا يحسون بالألم الجروح ، وليس هذا بآصرا على القصص ، لأن

(١) يخط المؤلف هنا بين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي الحلبي المقتول صاحب « حكمة الاشراق » وبين شهاب الدين أبى حفص عمر السهروردي البغدادي صاحب « عوارف المعارف » . وهذا الأخير هو الذى تنسب اليه وتعرف باسمه الطريقة السهروردية التى يشير اليها المؤلف هنا ، أما الذى قتله صلاح الدين فهو الأول .

(٢) سبق ان وضعنا هامشا للرد على هذا فأنظره في مكانه .

الدرأويش يحتلون أشد أنواع المذاب بمنتهى الهدوء في الظاهر في أيامنا هذه . وربما كان ذلك طبقاً لقوانين نفسية غير مفهومة تهلم للفهم ، وهذه هي الفكرة الأساسية فيما يقوم به درأويش الرفاعية والآخرين . وإن الرياضة التي يسمونها « الذكر » وهو ما أمر به القرآن (٢٢ - ٤١) إذ يقول : « يأيها الذين آمنوا انكروا الله تكراً كثيراً » لهى محاولة للوصول الى الوجد ، وربما رجع الى تأثير الصوفية ما نجد في الفلسفة من جنوح الى تفضيل المعرفة التي يوصل اليها بالحدس المباشر ، ولا شك في أن متأخري الفلاسفة بتأثرهم بالصوفية قد جعلوا الوجد وسيلة للوصول الى الاحاطة بالحقيقة احاطة مباشرة .

٢ - ان مذهب الصوفية في الله باعتباره وحده الموجود الحق قد كان له اثر مباشر لا في مسألة الخلق فحسب ، بل في مسألة الخير والشر كذلك . فما دام الشيء لا يتميز الا بضده : فيعرف النور بالظلمة ، والصحة بالمرض ، والوجود باللاوجود ، فالله يعرف اذن بالنسبة للانسان باعتباره وجوداً حقيقياً في مقابل الوجود الوهمي ، والخلط بين هذين الضدين ينتج عالم الظواهر الذي لا يكون النور فيه معلوماً الا بما وراءه من ظلمة ، وليست الظلمة الا عدم النور الذي هو مسبوق بغيوض متعاقبة من العلة الاولى ، ويضعف او يصبح اقل اتصافاً بالحقيقة بكل نقيض يعتمد به عن الحق الأعظم . وكلما أصبح اقل اتصافاً بالحقيقة كان أكثر قبولاً لأن يكون مدركاً . وهكذا يظهر الشر الذي هو سلب الجمال الخلقى للوجود الحق في آخر نقيض ، باعتباره سلباً ، وغير حقيقى ، ونتيجة حتمية لظهور الفيض في عالم الظواهر من العلة الاولى التي هي خير محض . والشر لهذا السبب غير حقيقى ، فهو ليس الا نتيجة ، ونتيجة حتمية لامتزاج الحق بضده . ويبدل على هذا في الحقيقة ما في مذهبهم من أن كل ما عدا الله فهو وهم .

(٣) وغاية النفس أن تتحد مع الله . وإن نظرية التوحيد هذه كما رأيناها لتجد تعبيراً عنها في الالهيات الصوفية الاولى . ويرى الدكتور نيكلسون أن « فكرة الصوفية في غناء نفس الفرد في الوجود الكلى ذات أصل هندي . وأول من قال بها الصوفي الفارسي أبو يزيد البسطامي الذي يحتمل أنه تلقاها عن أستاذه أبى على السندى » (نيكلسون : زهاد الاسلام ص ١٧) . ولكن هذه ليست الا طريقة بعينها لعرض رأى له مدى أوسع ، ويمكن مصادفته في كل التعاليم الصوفية ، ومنها تعاليم

الأفلاطونيين المحدثين . وهو في أسمى معانيه أساس الأخلاق الصوفية ، لأن ما يطلقون عليه الخير الأسمى Summum bonum يعرفونه بأنه الاتحاد بين نفس الفرد وبين الله . وكل ما يعين على ذلك فهو خير ، وكل ما يحول دون ذلك فهو شر ، وهذا صحيح بالنسبة للصوفية المسيحية وكل أنواع الصوفية على السواء . ولا نستطيع أن ندعى بيقين أن القول بالحال الموحدة مستعار من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الغنوصية ، لأنه مشترك بين هذه المذاهب جميعاً ، وهو نتيجة منطقية لما قدم به الصوفية من مقدمات تنور حول كنه الله والنفس الإنسانية . وربما بدا من بعض التعبيرات عن هذا المذهب تنصيلات هندية ، ولكن يبدو في هذا كما يبدو في الأجزاء الأخرى للأمواق الصوفية أن النظرية التي يتبنى منها النظام اللاهوتي أفلاطونية محدثة . فالعقل الأغريقي ذو أثر في تحليل الفروض وتركيبها حتى في التصوف .

ومنذ زمن سحيق بدأت رغبة النفس في الاتحاد مع مصدرها الألهي تلبس ثوباً غزلياً قوامه ألفاظ الحب . وربما قلنا بشيء من التردد أن هذا شرفى متميز الطابع ، مع أنه لم يكن إلا وسيلة للتعبير عن الرغبة ، وهذا من خصائص التصوف . ونحن نجد نفس الشيء في عصر متأخر في الصوفية المسيحية ، وإن كان بصورة أكثر احتراساً ، وليس من السهل أن نرى الطريق الذي جاء منه هذا إن كان ثمة طريق . وربما كان علينا أن نقنع باعتباره وسيلة ذات تطور مستقل للتعبير عن شوق النفس .

ولم تسلم تعاليم الصوفية من المعارضة ، وكانت هذه المعارضة من جهات ثلاث : (١) لقد رأى الصوفية أن تكون الصلاة دائمة في صورة اتصال صامت لا يتقطع مع الله ، وهم بهذا يميلون إلى ترك الصلوات المكتوبة ، أي الخمس المفروضة ، التي لها أوقات معينة ، والتي هي إحدى غرائض الإسلام ، وعلامة من علاماته التي يتميز بها . وأخيراً آل موقف الصوفية إلى القول بأن آتلة هذه الصلوات المحددة من واجب عامة الناس الذين لم يتقدموا في حقل المعرفة الروحية العميقة ، أما من كانوا أقرب إلى الله فلهم أن يتركوها ، وهذا موقف شبيه بما وصل إليه الفلاسفة .

٢ — ولقد استحدثوا الذكر ، أو الأعمال التعبيرية التي تقوم على ترديد دائم لاسم الله ، وهذا نوع من العبادة لم يكن معروفاً في الإسلام الأول .

٣ - وجاءوا كذلك بفكرة التوكل ، أو الاعتماد الكامل على الله ، وبها يهلون كل نوع من أنواع العمل أو الحرمة ، ويرفضون العلاج حين المرض ، ويعيشون على ما يعطيهم المؤمنون من الصدقات من طريق التسول . وكل ذلك « مستحدث » ومن ثم قول بعارضه صريحة ، وكان أغلب هذه المعارضة بدون شك يرجع الى أن هذه المستحدثات منسجمة مع النعمة المقتزة التي في الاسلام السلفي الذي كان يشكك دائماً في لتواع الغلو الشرقية . أما الاعتراض الجدي بأن التصوف يحرف بهذا تعاليم القرآن ، فهو مفهوم ضمناً أن لم يفهم صراحة ، قد جاء التصوف بفكرة جديدة جداً عن الاله ، وجاء بمعايير جديدة لتقييم الدينية ، فإذا تغلبت أفكار الصوفية فستكون شعائر الدين الاسلامي في أحسن صورها أفعالاً تقابل بالتصالح ولا ضرر فيها يقوم بها من لم يتشاور (بضم الياء) في دين حيوي . وفي الحق أن المبادئ الفلسفية التي جاءت بها أعمال الأفلاطونيين المحدثين والأرسطوطاليسيين الشائعة كانت أكثر تأثيراً ، وأكثر استعداداً للمامة القرآن ، حتى أن الصوفية من حيث اتصالها بالأفلاطونية المحدث لا تبدو هدامة للاسلام ، ولكنها مخالفة لمألوف الأعمال .

ومع ذلك كانت الصوفية تعتبر الحاداً على وجه العموم ، لا لما جاءت به من مستحدثات ذكرناها ، وإنما لأنها حليفة لمذاهب الغلاة والشيعة المتحررين . حقاً أن مما له مغزى أنها نشأت أساساً بين نفس العناصر التي تحمست أكبر حماسة للفلسفة ، وأبقت مع ذلك على أفكارها الزرادشتية والمزدكية . ولا شك في أن النظرة المبيئة التي نظر بها الى الصوفية ترجع الى من أبقت عليهم من قرناء السوء ، ولم يأخذ التصوف مكانه في الاسلام السنن الا في أيام الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ . ولقد نشأ الغزالي طفلاً يتيماً ثم تعلم على يد صديق صوفي ، وبعد أن أصبح اشعرياً ، وصار بسبب هذا رئيساً للمدرسة النظامية في بغداد ، وجد نفسه في أزمة نفسية ، فصرف من عمره أحد عشر عاماً في الاعتكاف والتعب ، فحين عاد الى عمله معلماً في عام ٤٤٩ هـ ، اختلطت تعاليمه بالصوفية ، فكان ذلك عودة الى المبادئ التي تعلمها في سنوات حياته الأولى . ولقد أصبح الغزالي بعد زمن صاحب تأثير عظيم في المدرسة الاسلامية ، فأنخل صوفية معدلة تقليدية في علم التوحيد المعنى ، فكان منذ ذلك الوقت اماماً ، وهو في نفس الوقت البس التصوف صورة علمية ، وأتى باصطلاحات مأخوذة من أفلاطون ، أو أيد استعمالها . ويمكن وصف هذه الصوفية بأنها الهيئات صوفية اسلامية مطهرة من شوائبها الشيعية . وأن هذا السماح يوجد صورة معدلة من

التصوف في مذهب أهل السنة من المسلمين قد حدث في القرن الهجري السادس .

وفي القرن التالي انتشر التصوف في أسبانيا ، ولكنه وحصل الى تلك البلاد من خلال طريق سني ، فهو من ثم يختلف عن التصوف في آسيا . وأول متصوف أسباني هو محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٢٨ هـ ، وقد ترحل في آسيا ، وتوفى في دمشق . وكان ابن عربي تلميذا لابن حزم الذي يمثل كما سنرى بعد قليل مذهباً في الفقه من نوع أكثر تشدداً حتى من ابن حنبل . وأهم صوفي في أسبانيا نفسها هو عبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧ هـ والذي يبدي لنا موقفاً أسبانياً نموذجياً من صوفي هو في نفس الوقت فيلسوف ، لأن الصوفية الأسبانية كانت في جوهرها نظرية . وهو مثل كثيرين غيره من فلاسفة عهد الموحدين متبع لمذهب الظاهرية ، وهم فرقة رجعية جداً بين أهل السنة .

وفي القرن السابع أيضاً نجد جلال الدين الرومي المتوفى عام ٦٧٢ هـ ، وفيه ينتهي العصر الذهبي للتصوف ، وهو مع كونه فارسياً كان سنياً مسلطاً ، ولد في بلخ ، ولكن أباه اضطر الى ترك المدينة مهاجراً الى الغرب ، واستقر أخيراً في قونية حيث مات . ولقد تعلم جلال الدين على أبيه ، وبعد موته رغب في استكمال تعليمه في حلب ودمشق حيث تأثر بيرهان الدين الترمذی الذي كان أحد تلاميذ أبيه ، واستقر في تعلم مذهب الصوفية . وبعد موت معلمه اتصل بشمس تبريز ، وكان غريب الأطوار ولكنه من الصالحين . وكان رجلاً ذا قوة روحية عظيمة ، ولكنه أعمى ، وترك أثراً عظيماً في أهل عصره ، لما كان له من قوة روحية عظيمة ، ولما كان عليه من بساطة في سلوكه وخلقه . ولم يبدأ جلال الدين في نظم ديوانه العظيم إلا بعد موت شمس تبريز ، وأن ديوان المتنوي قد وصل الى شهرة غير عادية واحترام في بلاد الإسلام في العصر التركي . وقد أسس جلال الدين كما ذكرنا جماعة الدراويش المعروفة بالمولوية أو « الدراويش الراقصين » كما يسميهم الأوربيون .

وإن أصحاب المذاهب من الصوفية ليسعدون بذی النون وينتهون بجلال الدين ، ولا يفعل الكتاب المتأخرون أكثر من ترديد تعاليمهم في صورة أدبية جديدة . ويكفي أن نختار أمثلة نموذجية قليلة . فنجد في القرن الثامن عبد الرزاق القاشاني المتوفى عام ٧٣٠ هـ ، وهو صوفي من أصحاب وحدة الوجود ، شرح كتاب محيي الدين،

ابن عربى (١) ، ودافع عنه . ولقد أيد القول بحرية الإرادة بأن النفس الانسانية فيض من الله ، ومن ثم تشترك في الصبغة الالهية . ويرى أن هذا العالم خير العوالم الممكنة ، وأذ توجد اختلافات في الظروف تتكون العدالة في قبول هذه الاختلافات ، والملائمة بين الأشياء والمواقف . وكل شيء هالك في النهاية ، حيث تعود الأشياء كلها الى الله ، وهو وحده الحق . والناس طوائف ثلاث : أولها أهل الدنيا الذين يهتمون بأنفسهم ولا يهتمون بالدين ، والثانية طائفة تشتمل على أهل الاستدلال العقلى ، يعرغون الله بعقولهم بواسطة صفاته ومظاهره الخارجية . والثالثة طائفة الروحانيين الذين يدركون الله بالعيان Intuitively .

ومع أن الصوفية قد تبوأ مكانا معترفا به في الحياة الاسلامية لم يسمح لها أن تصل اليه دون التحدى من وقت الى آخر . وأكبر خصومها المصلح الحنبلى ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ، وكان يمثل الآراء الرجعية ، ولكنها المقبولة في الالهيات . وكان يعارض اتباع اية مدرسة اتباعا شكليا ، ويرفض الإجماع الا ما بنى منه على اتفاق النبى والصحابة ، ويعترض على علم الكلام كما يفسره الأشعرى والغزالى ، ويعرف صفات الله على طريقة ابن حزم ، وكان النصر المنبجى الصوفى في هذه الأيام شهيرا في القاهرة ، فكتب اليه ابن تيمية رسالة يتهم فيها مذهب الاتحاد عند الصوفية بالزيغ . ومن هنا نشأ نزاع بين القوتين المتنافستين في الاسلام : أهل السنة والصوفية ، قاسى ابن تيمية في خلاله الاضطهاد والسجن . وفى عام ٧٢٦ هـ فى أخريات حياته افتى ضد زيارة أضرحة الأولياء والتوسل بهم ، وشمل النبى فيهم . وبهذا يكون طليعة الإصلاح الوهابى فى القرن الثامن عشر الميلادى . وتوجد مخطوطات نسخت فيها أعمال ابن تيمية بيد عبد الوهاب الذى كان كما ينضح تلميذا لهذا المصلح الذى يعيد هو التعبير عن نظرياته .

والشعرانى القاهرى المتوفى عام ٩٧٣ هـ نموذج للصوفى السنى المتأخر ، كان تابعا لابن عربى فى الخطوط العامة ، دون التورط فيها قال به من وحدة الوجود . وإن كتاباته لخليط غريب من التأملات السامية والخزعبلات المسفة ، وكانت حياته مليئة بالاتصال بالجن

(١) يقصد كتاب ابن عربى المسمى « فصوص الحكم » .

والكائنات المغيبة الأخرى . وهو يقول . ان الحق لا يوصل اليه بواسطة العقل ، ولكن بالمشاهدة في الوجد *Cecstati vision* ، والولى هو الذى منح الالهام ، او الادراك المباشر للروحانيات ، ولكن هذه المنحة تختلف عن الوحي الذى اختص به الانبياء ، ولا بد للولى من الخضوع لهدى نبوى . وكل الأولياء خاضعون للقطب ، ولكن القطب أدنى درجة من اصحاب النبى . ومهما كانت الطريقة التى يتبعها الفقير ، فانه مهتد بهدى الله ، ولكن الشعرائى نفسه يفضل طريقة الجنيد . وان آراء أرباب الشريعة المختلفة لمهياة لتناسب حاجات الناس . وقد انشأ الشعرائى طريقة للفقراء تعتبر فرعاً من الطريقة البدوية (انظر ما سبق) ، ولكتلباته أثر عظيم في الاسلام الحديث ، وتشكل منهاجاً لمن يرى اصلاحاً حديثاً للصوفية .

الفصل الثامن

الاسلام السلفى

ان تكوين مذهب سنى فى المجتمع الاسلامى هو تطور من تطورات القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادى عشر من الميلاد) ، ويتصل فى طبقاته بأئمة ثلاثة : هم الأشعرى والباقلانى والغزالى . وهذا التطور مهم فى أساسه بالنسبة للتاريخ الداخلى للإسلام ولتطور الالهيات الاسلامية ، ولكنه بالإضافة الى ذلك ذو اثر فى نقل الفكر العربى الى المسيحية اللاتينية من طريقين :

١ — أولهما طريق مباشر ، من حيث كان الغزالى احد أئمة العرب الثقات ، حيث بدأ اللاتينيون يدرسون شراح أرسطو ، وترد تعاليمه كثيرة فى اقتباسات القديس توما الاكوينى والكتاب المدرسين الآخرين .

٢ — ولثانيهما طريق غير مباشر ، لأن أكثر ما كتبه ابن رشد يظهر فى صورة مهاجمته لاتباع الغزالى ، فكتابه « تهافت التهافت » ، مثلا ، هو رد على كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » . ومن هنا يصبح من الضرورى أن نعرف شيئا عن موقف الغزالى وتعاليمه والمؤثرات التى مهدت الطريق لعمله .

ان مذهب أهل السنة كان لا بد من ظهوره . فإن الموقف فى نهاية القرن الهجرى الثالث كان ميئا للغاية ، لأن المسلمين السلفيين كانوا يحافظون على الماثور من دينهم ، ويرفضون البدع رفضا باتا . وقد اضطروهم الى ذلك رد الفعل الذى كان نتيجة القبول المطلق لتعاليم افلاطون وأرسطو ، باعتبارهم معلمين ملهمين ، لأن الأخطاء الأخيرة للمعتزلة أبدت الخطر فيما يمكن أن يوصل اليه من النتائج التى يستنتجها من وقعوا تحت النفوذ الهلنى . وكلما كانت دراسة الفلاسفة الاغريق أدق ، زاد ما يترتب على ذلك من الحاد . ولقد بقى الفكر السلفى منعزلا بكل احتباس عن المعتزلة والفلاسفة من جهة ، وعن الشيعة والصوفية

من جهة أخرى ، قاصرا همه على دراسة تفسير القرآن والحديث والفقه الذى ساد فيه الأثر الرجعى الذى جاء به ابن حنبل . ولقد كان القرن الثالث كله قرن رجعية من جانب المسلمين السلفيين . وكان مرجع ذلك فى الغالب الى المحاولة المشئومة التى حاولها المأمون أن يفرض المذهب العقلى على رعاياه . يخبرنا الغزالي فى اعترافاته (١) أن بعض المسلمين المخلصين أحسوا فى أنفسهم ضرورة رفض كل العلوم العقلية ، لأنها اتجاهات خطيرة . وهكذا أطرحوا النظريات العلمية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومنعوا كل نظر ، لأنه يؤدى الى الابتداع فى العقيدة أو العمل . وأنه لينافى طرق السلف أن نستخدم ذلك فى مناقضاته ، لأن كلا هذين بدعة لدى السلف . ولسنا نعلم من أمور الروح شيئا الا ما نزل به القرآن ، وجاء به الحديث ، ولا يمكن استنباط شيء من هذين باستخدام الحجة ، لأن المنطق نفسه بدعة افريقية ، ولو حين يستخدم فى الالهييات على الأمل . ولسنا نعرف الا ما نزل به القرآن فعلا ، وليس التأويل مشروعا فى أى نص من نصوصه ، وهكذا حين وقف أحمد بن حنبل يجيب على أسئلة رجال المأمون ، كان يجيب باقتباسات من القرآن والحديث فقط ، دون أن يصل من هذه الاقتباسات الى نتائج ، ودون أن يعترف بأية نتيجة يوصل إليها ، فكان يسكت حين يسأله المحققون عما إذا كان موافقا على هذه النتيجة أو تلك ، ويعترض بأن هذا التحقيق حين يتجه الى اعتقاد دينى يعتبر فى نفسه بدعة .

ولم يكد الموقف يكون مرضيا بالنسبة لمن ورثوا أى جزء من تقاليد الأفریق . وأصبح الموقف فى النهاية غير محتمل . أن أى كائن عضوى لا يستطيع أن يكيف نفسه بكيفية يبتثه لابد أن يقضى عليه بالتملل . وكانت للدولة الإسلامية حيوية كافية لمواجهة الظروف الجديدة التى خلقها التوسع الى سوريا وبلاد الفرس ، وجاء الوقت حينئذ لتكيف الالهيات الإسلامية نفسها لمواجهة الفكر الذى كان يفرزها . وكان الفيلسوفان الكندي والفارابى كما رأينا مسلمين متمسكين بدينهما ، ولم يتطرق الى ذهنهما الشك فى أن تكون افكارهما ستؤدى الى نتائج الحادية . ولا شك فى أن تلك كانت حالة أوائل المعتزلة كذلك ، ولكن النتائج جاءت مبررة لشكوك المسلمين السلفيين فيما يختص بالجدل ، أى الكلام . وظهرت فيما حول نهاية القرن

(١) المقصود باعترافات الغزالي هنا وفى كل مكان كتابه « المنقذ من الضلال » .

الثالث محاولة لإيجاد كلام سنى على يد المعتزلة الذين كانت طائفة منهم أكثر محافظة ، فأتجهت إلى الرجوع إلى وجهة النظر السلفية ، وإلى استخدام الكلام في الآلهيات ، لتدافع به عن المعتقدات الموروثة ضد الآراء الألحائية التي شاعت : فإذا استعملنا لفظ الكلام كما استعمل فيها بعد قصصنا به الدلالة على الآلهيات الفلسفية في مذهب أهل السنة — أى الآلهيات التي تسعمل فيها طرق الفلسفة مع استقاء المادة الأولية من الوحي ، ومن هنا فهم شبيهة جداً باللاهوت المدرسي في المسيحية اللاتينية .

ولقد ذكرنا اسم الأشعري باعتباره مثلاً للمرحلة الأولى من هذه الحركة ، ولكن هذه الحركة يمثلها كذلك الماتريدي في سمرقند ، والطحاوى في مصر . ولكن الطحاوى من بين هؤلاء قد جرت عليه ذيول النسيان ، وبقيت الأشعرية والماتريدية زمناً طويلاً تقتنافسان في علم الكلام ، ولا يزال هناك اتساع لمذهب الماتريدية بين المسلمين الأتراك ، ولكن مذهب الأشاعرة أوسع انتشاراً . ويعد علماء الآلهيات ثلاث عشرة نقطة من نقط الخلاف بين المدرستين الأشعرية والماتريدية ، وكل له أهمية نظرية خالصة .

ولد الأشعري في البصرة عام ٢٦٠ هـ ، أو ٢٧٠ هـ ، وتوفي ببغداد حوالي عام ٣٣٠ هـ . وكان أول أمره من أتباع مذهب المعتزلة ، ولكنه في أحد أيام الجمعة من عام ٣٠٠ هـ تيراً غلباً من آراء هذه الفرقة ، واتخذ لنفسه موقفاً سلفياً محدداً . ولقد قال بعد أن رقى منبر المسجد الجامع بالبصرة : « من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فانا أعرفه بنفسى » أنا غلان بن غلان . كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائهم ومعانيهم ، (وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ٤٤٧ ، ط النهضة المصرية) . ومن هذا تعلم أن الآراء التي كانت تعتبر حينئذ خاصة بالمعتزلة هي :

١ — خلق القرآن .

٢ — إنكار إمكان رؤية الله .

٣ — الاختيار .

وكتب الأشعرى في العهد الذى تلا هذا التغير كتابا جسادا يسمى « كتاب الشرح والتفصيل » يعارض به المعتزلة ، كما كتب كتباً في المعتزلة هي : « اللع » و « الموجز » ، و « ايضاح البرهان » ، و « التبيين » وتظهر اُهميته الحقيقية على أية حال ، فى تأسيس مدرسة من مدارس المتكلمين من أهل السنة ، صانفت بعد ذلك تطوراً تالياً على يد الباتلانى ، وانتشرت شيئاً فشيئاً فى العالم الاسلامى ، ولو انها تجد معارضة شديدة من الفلاسفة من جهة ، لأنهم يرون فى تعليمها عرضاً للمعتقدات السلفية التى تحد من مذهب أرسطو وتقيده ، ومن الرجعيين من أهل السنة من جهة أخرى ، حيث يعارضون استخدام طرق الفلسفة فى موضوعات الالهيات . ان استخدام الفلسفة فى تفسير الدين وتأييده قد عرف باسم الكلام ، وعرف الذين استخدموا الفلسفة هذا الاستخدام باسم المتكلمين .

ولا يبدو أن الأشعرية فى تناولهم للمسائل القدسية فى الالهيات الاسلامية ، كقدم القرآن والاختيار وهلم جرا ، قد جاءوا بعبارات شافية عن مذهبهم الذى حقق مطالب أهل السنة برغم ذلك .

١ - أما من جهة القرآن ، فقد رأوا أنه قديم فى الله ، ولكن التعبير عنه بالكلمات والحروف قد خلق ووجد فى حدود الزمان ، ولا يعنى هذا بالطبع أن التعبير به قد صاغه النبى الذى أوحى اليه القرآن ، ولكنه من عند الله ، حتى أن مذهب الوحي باللفظ قد ظل سائداً عندهم فى أدق صورته . ولم يكن خلق لفظ القرآن عند الوحي به الى النبى ، وإنما خلق من قبل فى الأزل السحيق حين تلى على الملائكة والملا الأعلى ، ثم جاء به جبريل بعد ذلك الى النبى محمد . ولقد خلق هذا الاعتقاد السننى الشائع الآن فرصة للجدل بالنسبة للمسيحيين وللعقلين المحدثين ، الذين يصرفون انتباههم الى كلمات خاصة جاءت الى اللغة العربية من السريانية أو الفارسية أو الاغريقية ، ثم ظهرت فى القرآن . ويسألون عن هذه الكلمات : كيف يمكن تحليل ورود كلمات فى نص القرآن يبدو منها أثر من لغات أجنبية واقع على اللغة العربية فى القرن السابع الميلادى ، اذا كانت هذه الكلمات خلقت فى الأزلية المصحفة قبل خلق العالم بزمان طويل كما تقول الدهوى . ويبدو أن الداعمين عن الاسلام الذين رأوا دائماً فى لغة القرآن العربية أحد الأدلة على أصله السهلوى ينظرون الى هذا باعتباره صعوبة لها خطرهما . وان الراى القائل بأن القرآن قديم فى جوهره ، وأنه أوحى بجوهره الى النبى ، وترك للنبى أن يعبر عنه بكلماته الخاصة التى قد تبدو

فيها آثار عصره لهُو رأى غير مسموح به عند أهل السنة . وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن تعاليم الأشاعرة تتجنب مسألة شلثة قديمة ولا تجيب عليها ، فإذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله ، وكان مساوياً له في القدم ، حتى ولو كان فيضاً منه ، فثمة شيء غير الله هو حكمته — وجد معه في الأزل ، ويمكن أن يماثل الأقانيم الثلاثة في العقيدة المسيحية ، ويكون غير متمش مع القول بوحداية الله .

٢ — ويؤدى بنا هذا الى صفات الله في عمومها . وييل الأشعرية في مناقشة هذه المسألة الى جانب السلف ضد الفلاسفة ، ويعترفون بوجود اثنين فقط من مقولات أرسطو باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين هما : الذات ens ، والكيف quality .

أما الثمانى الأخريات فهي مجرد اعتبارات نصبية ذاتية في ذهن الناظر ، وليست ذات حقيقة موضوعية . والله حقا صفات qualitics ليست أقل من عشرين في عددها ، ولكن بينها المخالفة ومعناها التفرد ، حتى أن صفات الله لا بد أن تكون بحيث لا يمكن أن تطلق على المخلوقات ، وأما أن ينبغي أن يكون لها حين يوصف الله بها معنى مخالف لمعناها العادى . والصفات بهذا النهم لا يوصف بها الإنسان ولا أى مخلوق آخر ، ومن ثم يقصد بكون الله ذا قدرة وعلم أنه قادر على كل شيء ، وعليم بكل شيء ، بصورة لا يمكن أن يوصف بها الناس . ومعنى هذا من الناحية العملية أنه لا تنطبق صفة من هذه على الله إلا اذا جرى إطلاقها في القرآن ، فإذا وردت فيه استعملت ، وفيهم حينئذ أن المقصود بها غير ما تدل عليه الكلمة في الاستعمال العادى مع الناس . وليس معنى ذلك أن الاختلاف بين صفات الله وصفات الناس اختلاف في الدرجة ، كأن يقصد بها أنه أعلم وأقدر من الإنسان ، وإنما تختلف في كنهها كله . ويلاحظ أيضاً أن الله قائم بنفسه ، أى مستقل عن كل ما عداه ، وهكذا ألا يكون علم الله متوقفاً على وجود المعلوم وكنهه .

٣ — أما الاختيار ، فإن الله يخلق للإنسان قدرة واختياراً ، ويخلق الفعل المناسب لهذه القدرة ولهذا الاختيار . ففعل المرء انن مكتسب .

والوجود أساس المقولات ، وتضاف اليها المحمولات الأخرى Predicables وليس شيء من هذه المحمولات بمنفصل ولا قائم بذاته Per se ، فهي لا توجد الا في الذات .

والمعتمد ان هذه الصفات توجد فى الذات ens ، ولكنها ليست قائمة الا بها ، نهى توجد بوجودها وتنعدم بعدمها . والعالم مكون هكذا من جواهر يحل العقل عليها كيفيات ليست فيها ، وانما هى فى العقل فقط . وهو يناقش مذهب أرسطو القائل : ان المادة تقبل الصورة ، فيقول ان كل صورة هى اثر ذاتى للعقل ، واذا انفصلت كل الكيفيات عن الجوهر ، فلا وجود اذن للجوهر . فالجواهر اذن غير دائم ، بل هو متغير ، وفى هذا ما يعارض مذهب أرسطو فى قدم المادة .

وان ما ندركه من مادة يتكون مما لا حصر له من الجواهر الأفراد atoms حيث توجد من العنم ، وتتلاشى مرة أخرى . فحين يتحرك جسم ما من وضع الى آخر ، تنعدم الجواهر الأفراد فى الوضع الأول ، وتوجد مجموعة أخرى من هذه الجواهر ، حتى ليتمكن ان نصف الحركة بانها نسق من الفساد والمكون .

وعلة هذه التغيرات هو الله الذى ليس الا هو الحق الباقي المطلق ، وليس ثمة علة ثانوية ، لانه لا توجد قوانين للطبيعة . ويؤثر الله دائما تأثيراً مباشراً فى كل جوهر فرد . فالنار بهذا لا تؤثر الاحراق ، وانما يخلق الله الاحراق حين تتصل النار بالجسم ، والاحراق اثر مباشر له . وفى افعال العباد كحين يكتب المرء مثلاً ينفعه الله ارادة الكتابة ، ويخلق الحركة الظاهرة القلم واليد ، ويخلق الكتابة خلقاً مباشراً وان بدا انها آتية من القلم .

والوجود عين الشيء ، وهذا رأى لم يقل به الا الأشعرى واتباعه ، على حين يرى الآخرون جميعاً ان الوجود حال ضرورية للجوهر ، ويقول الأشعرى انه هو الجوهر . والله موجود ، ووجوده عين للذات .

وفى هذا المذهب صعوبات اخلاقية ethical ، فالظاهر ان لا تكليف اذا لم تكن صلة بين الفعل وبين المفعول ، ويرد الأشعرى على هذا بأن ثمة وحدة فى ارادة الله بحيث لا ينزعزل السبب عن المسبب كما تنزعزل الجواهر الأفراد ، ولكن كل شيء يتم بحسب ترتيب الهى . وهذا الجواب لا يكاد ، على اية حال ، يعتبر مناسباً .

وهذا المذهب محاولة لعلاج الصعوبات التى اثارها الفلاسفة ، ولكن الأشعرى يفضل الا تثار الصعوبات ، ويؤكد ان استمرار الفلسفة

لا ينبغي أن تناقش مع العامة — وسنرى النتيجة نفسها وقد عرضها الفلاسفة المخاربة المتأخرون ، ولكن على أنسب مختلفة : فقد نظروا إلى أسرار الفلسفة باعتبارها مشتملة على الحقيقة العليا التي لا ينبغي أن يبتلى بها العامة على عجزهم ، ومن ثم لا تناقش هذه الأسرار علنا ، لأن الناس ليسوا قادرين على فهمها ، ويبدو أنه من المحتل في نظر الأشعري أن هذه الأسرار غير ذات نفع روحى ، لأنها تعرض مسئلة ضئيلة الخطر إذا قيسست بالحقائق العظمى التي فى الوحى .

ولقد تم بناء مذهب الأشعري كما شرحناه على يد البطلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، ولكنه لم يصبح علما حتى نشره الغزالى فى الشرق ، وأبن تومرت فى الغرب .

وكان الماتريدى معاصرا للأشعري ، ووصل إلى نتائج شبيهة الشبه بما وصل إليه الأشعري . ومن بين ما انفرد به الماتريدى :

١ — صفة الخلق التى نسبها إلى الله منذ الأزل ، ولكن هذه الصفة تختلف عن المخلوق .

٢ — وأن للعباد قدراً من الاختيار فى الفعل ، وهم يثابون ويعاقبون لهذه الأشياء الواقعة فى اختيارهم ، وإنما تقع الأعمال الصالحة برضى الله ، وأما الأعمال السيئة فليست دائماً واقعة برضاه .

٣ — أن القدرة على الفعل تناسب الإرادة والفعل . حتى أن المخلوق لا يستطيع أن يقوم بفعل فرض عليه ، إذا كان هذا الفعل خارجا عن قدرته .

ويتفق الماتريدى مع الأشعري فيما رآه من أن المالم وما اشتمل عليه قد خلقه الله من العدم ، وهو مكون من جواهر وكيفيات ، وتوجد الجواهر بنفسها ، أما مركبة كالأجسام ، أو غير مركبة كالجواهر التى لا تقبل القسمة . وليس للكيفيات وجود مستقل ، ولكنها تتوقف فى وجودها على الأجسام والجواهر . وليس الله جوهرأ ولا عرضا ولا جسما ولا مشكلا ولا محصورأ ولا معدودا ولا مركبأ . وليس له ماهية ولا كيفية ، وهو غير محدود بالزمان ولا بالمكان ، ليس كمثله شيء ، ولا يخرج شيء من نطاق علمه وقدرته . وله صفات منذ الأزل قائمة بذاته ، وليست مغايرة لذاته .

وكان على الأشعرين ، حيناً من الدهر ، أن يجابهوا المعارضة الشديدة . بل حتى الاضطهاد . ولم يعترف لهم عموماً بأنهم من أهل السنة الا في منتصف القرن الخامس الهجرى ، حين أسس نظام الملك وزير الب أرسلان مدرسته النظامية في بغداد ، لتكون معهداً لتدريس مذهب الأشاعرة . ومع هذا أثار الحنابلة أحياناً بعض الاضطرابات ، وتظاهروا ضد هؤلاء الذين اعتبروهم مفكرين أحراراً ، ولكنهم أخضعوا بالسلطة ، وفي عام ٥١٦ هـ حضر الخليفة نفسه مجالس الأشاعرة . ولم يكن المعتزلة في ذلك الوقت أكثر من بقايا ، أما باعتبارهم علماء في الالهيات يمثلون المذهب الرسمي ، فقد سقطوا فيما أصابهم من سوء السمعة في نظر أهل السنة ، وكرههم الفلاسفة ، لأنهم يتسمون بالخطأ في طريقة اتباعهم لمذهب أرسطو . وكان أهل العلم في ذلك الوقت طبقات ثلاثاً ، أولاً : أهل السنة الذين اتبعوا تعليم الأشعرى أو المتريدى ، والثانية : أتباع آراء الفلاسفة ، والثالثة : من رفضوا الفلاسفة كلها ، وحسروا انتباههم في تقاليد القرآن والفقه ، ولا ينبغي أن يستبعدوا من بين أهل العلم ، ولو أن دراساتهم قد سلكت سبلاً ضيقة .

وكان مظهر الانتصار النهائي لما قام به الأشاعرة في الالهيات هو ما قام به الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ . ولد الغزالي في طوس عام ٤٥٠ هـ (= ١٠٥٨ م) ، ومات أبوه وهو لا يزال طفلاً ، فتملأ على صديق صوفي ، ثم حضر بمدرسة نيسابور . فلما تقدم في علمه تخلص من تأثير الصوفية ، وأصبح أشعرياً ، ونصب عام ٤٨٤ هـ رئيساً للمدرسة النظامية ببغداد . ثم وقع رويداً رويداً غريسة في برائن القلق الروحي ، حتى ترك منصبه عام ٤٨٨ هـ . وذهب الى سوريا حيث قضى سنوات في الدرس والتعب . وفي عام ٤٩٩ هـ عاد الى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور ، حيث أصبح اماماً لمذهب الأشاعرة في صورة معدلة يبدو فيها تأثير قوى للتصوف . ويمكن أن نعتبر تلك الصورة هي التطور النهائي للالهيات الاسلامية عند أهل السنة .

ولقد رأى الغزالي كما رأى الأشعرى أن النظر الفلسفى لا يمكن أن يكون أساساً للفكر الدينى ، وبهذا عارض الفلاسفة . ولا يمكن الوصول الى الحقائق الأولية الا من طريق الوحي ، وليست الفلسفة قرينة الوحي ولا مناظرة له ، فهي لا تزيد عن كونها استخداماً للعقل ، وتفكيراً منظماً يمكن أن يستخدمه الناس في الدين ، أو في أى موضوع

آخر . وهى فى أحسن صورها تعمل على أن تعصم الذهن من الخطأ فى الاستنباط والبرهان اللذين يمكن لمادتها الأساسية فيها يخص الدين أن تأمن طريق الوحي . ويبدو الغزالي فى مقابل هذا ناقلاً لما سبقه من تعاليم القشيري التى أنشأت التصوف فى مذهب أهل السنة فإن الوحي ليستبين حقاً من القرآن والحديث ، ويكفى أن نقبل ما أوحى به من هذا الطريق ، ولكن الحقيقة القصوى فى الوحي لا يمكن أن يبرهن عليها الا بتجربة الفرد . وهذا غير ممكن بالنسبة للناس الا من طريق الوجد الذى يصبح المرء بواسطته عارفاً بالله ، ويتلقى اليقين والعلم بالاتصال المباشر بالله . وتختلف النفس الانسانية عن بقية ما خلق من الأشياء ، فهى بجوهرها روحانية ، ومن ثم لا يمكن أن توصف بما لا ينطبق الا على الماديات . ولقد نفخ الله فى الانسان من روحه (القرآن ١٥ — ٢٩ ، ٣٨ — ٧٢) ، ويشبه هذا ان ترسل الشمس اشعتها فتبعث الدفء فى الأشياء التى تقع عليها هذه الأشعة . وإن النفس التى ليس لها ابعاد ولا صورة ولا محل تصرف الجسم بنفس الطريقة التى يصرف الله بها العالم ، فالجسم بهذا عالم أصغر ، تتمثل فيه أحوال العالم . وليس العنصر الجوهرى فى هذه النفس هو العقل الذى يتصل بهيكل الجسم ، وإنما هو الإرادة ، كما يعرف الله ببدىء ذى يده بأنه إرادة تسبب الخلق ، لا بأنه فكر أو عقل . وهكذا لا يمكن اعتبار الله روحاً يحيا بها العالم على نحو ما يقول أصحاب وحدة الوجود ، ولكنه إرادة خارج العالم الذى إرادته .

وهدف الالهيات السنية أن تصون نقاء العقيدة من البدع الإلحادية « فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه ، على خلاف السنة الماثورة : فمنه نشأ علم الكلام وأهله » . (المنتقى من الضلال ص ٥٩ — مكتبة الإنجلو) وكان أرسطو نفسه كافراً يستخدم أدلة لا ينبغي له استخدامها ، ولكننا بالرغم من أخطائه نجد تعاليمه بالصورة التى شرحها بها الفارابى وابن سينا أقرب مذهب فكرى الى الاسلام (المرجع نفسه) . ولا ينبغي أن يقرأ الناس الفلسفة لما فيها من صعوبات لا يمكن تجنبها ، وأخطاء خطيرة تصادفها عند أرسطو وشراحه العرب .

وثمة عوالم ثلاثة ، أو جهات فى الوجود :

- ١ - عالم الملك ، وهو ما يظهر فيه الوجود بالنسبة للحواس ، أى العالم الذى يعرف بطريق الإدراك ، وهذا لا يتوقف عن التغير .

٢ - عالم الملكوت ، وهو الأزلئ الأبدئ الذى لا ىتغير ، اى عالم الحقائق التى تنشأ بأرادة الله ، والتى ىعتبر عالم الملك انعكاسا لها .

٣ - عالم الجبروت ، أو المرحلة المتوسطة التى تنسب فى جوهرها الى عالم الحقائق ، ولكنها تبدو فى متناول الإدراك . وتقع النفس الإنسانية فى هذه المرحلة المتوسطة التى تنتهى الى الحقائق ، ولو أنها تظهر فى مجال الإدراك الذى لا تنتمى هى إليه ، ثم تعود الى الحقائق . والقلم واللوح وهلم جرا مما ذكر فى القرآن ليست مجازات ، بل هى حقائق من عالم الحقائق ، ومن ثم تختلف عما نراه فى عالم المدركات . وهذه العوالم الثلاثة لا تنفصل فى زمان ولا فى مكان ، فهى أقرب الى أن تكون طرقا مختلفة للوجود .

وان نظريات علم الفلك فيما يتصل بحركات الأجرام السماوية المقبولة ، وقد تمسك الغزالئ من بينها بنظرية بطليموس ، ولكنه رأى أنها جميعا لا تتناول الا أدنى الدرجات ، اى عالم الحس . والله من وراء الطبيعة كلها ، وهو من عالم الحقائق ، وهذا الملا الأعلى لا يمكن أن يصل اليه العقل أو الذهن الذى يجب أن ىعتقد فى عمله على الأدلة المأخوذة من الإدراك الحسى . ولابد للإنسان فى أرادة الوصول الى عالم الحقائق أن يرتفع بقدرة روحية « ىبصر بها الغيب » ، وما سيكون فى المستقبل ، وأمورا أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن أدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز « (المنقذ من الضلال ص ٩٦ - مكتبة الانجلو) . ومعنى الإلهام الكشف عن الحقائق للأنبياء والأولياء ، ولا يمكن أن تعرف هذه الحقائق الا بطريق هذا الكشف أو التجربة الشخصية فى الوجد حيث ترتفع النفس الى عالم الحقائق . وليس فى القرآن المنزل حقائق دينية فقط ، بل ان أفكار الخير والشر كلها أوحى بها كذلك ، ولا يمكن الوصول اليها بمجرد استخدام العقل ويظهر أن المقصود بهذا الزاى هو ابطال دموى المعتزلة ان الاختلافات الخلقية يمكن أن تدرك بالعقل . ولقد وصل الفلاسفة كذلك الى حقائق عن طريق الكشف ، وان الطب والفلك فى أساسهما يقومان على مثل هذا الكشف (المرجع نفسه) .

وهكذا ىعترف الغزالئ على خلاف ابن رشد بالحسب الذى ىسمو على العقل ، والذى ىوصل اليه بحالة من حالات الوجد حيث تسمو النفس فوق عالم الظل والانعكاس الى عالم الحقائق . وهذا تصوفه خالص ، وهكذا ىدخل الغزالئ عنصراً صوفياً فى مذهب أهل السنة .

وهو فى الوقت نفسه يفرض على التصوف صورة علمية ، ويقر الاصطلاحات الأفلاطونية . ويلخص مكشونالد عمل الغزالى فى اقسام اربعة منها انه :

١ - أنشأ تصوفا سنيا .

٢ - أشاع استخدام الفلسفة ، للالهيات .

٣ - أعاد الى الناس خوف الله بعد أن بدأ عنصر الخوف يختفى ، ولو عند المتقين على الأمل . ومنذ ذلك الوقت أصبح الاصطلاح « كلام » يطلق فى العادة على الفلسفة المهيأة بصورة يستخدمها معها علماء الالهيات .

والأعمال الرئيسية التى خلفها الغزالى هى احياء علوم الدين الذى قام بترجمته H. Bauer ، ومعيار العلم ، وهو كتاب فى المنطق ، ويعرفه المتأخرون على اية حال باعتراقاته ، وهى سيرة كتبها لنفسه شرح فيها حياته وتطوره الروحى ، ويمكن دون اخلال أن نضع هذه الاعترافات الى جانب اعترافات القيسر أوغسطين .

ويتم بالغزالى تطور الالهيات عند أهل السنة . ولم تعد تبدو فيها بعد ذلك الوقت اية أصالة ، بل أصبحت تتم فى معظمها عن علامات الاضحلال . وبين حين وآخر نجد نهضات صوفية . حقا ان التصوف هو الصورة الوحيدة فى الاسلام التى ظلت بمعزل عن الرجعية المترمة التى قبضت بيد من حديد على الحياة الاسلامية والفكر الاسلامى عموما . ولقد حافظت طبقات الصوفية فى اليمن على مذهب الغزالى ، ولكن الصوفية غالبا ما فضلت مصالك أقل اتصالا بأهل السنة ، وتجد أحيانا حركات رجعية ضد الحركات الصوفية ، مثال ذلك الوهابية التى عارضت تعاليم الغزالى حين كانت معترفا بها فى مكة باعتبارها تعاليم أهل السنة ، وتبهم فى ذلك المنوعى .

وكتب السيد مرتضى الزبيدى التهامى المتوفى عام ١٢٠٥ هـ (١٧٨٨ م) شرحا لأحياء علوم الدين للغزالى ، فبحث بذلك دراسة هذا العالم من علماء الالهيات ، ومنذ ذلك الوقت لم يعد المجتمع الاسلامى دارسين يحبون تعاليم الغزالى ، ويرى الكثيرون أن هذه المدرسة تشتمل على خبر ما يتوقع للاسلام الحديث .

الفصل التاسع

فلسفة المغرب

بدأ الحكم الاسلامى فى شمال افريقيا غربى وادى النيل فى ظروف تختلف تماما عما كان فى مصر وسوريا . فقد وجد العرب هذه الارض يحتلها البربر أو الليبيون ، وهم العنصر الذى كان يعتبر خطرا دائما على مصر منذ ايام الفراعنة الاولين ، كما كان يعتبر مشكلة بالنسبة الى الفينيقيين والافريقى والرومان والقوط الذين احتلوا ساحل البحر المتوسط . ظل هؤلاء البربر آلاف السنين فى نفس المرحلة الحضارية التى خرجوا بها من اواخر العصر الحجرى ، فكثروا صحراويين قساة ، كالعرب فى جاهليتهم . ولم تكن لغتهم سامية ، وان بدت فيها مظاهر ملحوظة تنبىء عن قرابة بينها وبين السامية . ومع ان الشراكة فى اللغات تختلف فى الغالب اختلافا تاما عن القرابة العنصرية ، فمن المحتمل فى هذه الحالة ان يوجد توازن بين الناحيتين ، ويمكن ايضا هذا خير ايضاح بافتراض ان العنصرين العربى والبربرى قد تفرعا من جنس واحد فى العصر الحجرى المتأخر ، وان هذا الجنس قد انتشر فى وقت ما على طول شاطئ البحر المتوسط ، وامتد منه الى بلاد العرب ، ولكن سببا ما — ربما كان ظهور الحضارة الاولى فى وادى النيل — قد قطع الجناح الغربى من البقية ، فكون هذا الجزء المقطوع لنفسه خصائص توصف بانها سامية . ولم تترك الجاليات الافريقية ولا الفينيقية ولا الرومانية ولا القوطية أى اثر دائم فى السكان البربر ولا فى لغتهم ، ولا فى ثقافتهم . وفى ايام الفتح العربى كثرت البلاد من الناحية النظرية تحت حكم الامبراطورية البيزنطية . وكان على العرب الغزاة ان يواجهوا مقاومة الجيش الافريقى ، ولكن هذه المقاومة لم تكن عقبة جديا امامهم ، وهكذا وجد العرب انفسهم بعد قليل وجها لوجه مع قبائل البربر .

وكان الغزو الاسلامى لشمال افريقيا تاليا مباشرة لغزو مصر ، ولكن الخلافات الداخلية فى المجتمع الاسلامى حالت دون الغزو المطرد . ولاننا نستطيع اعتبار العرب قد بدءوا غزوهم المطرد ،

واستقرارهم بالبلاد ، الا في الغزوة الثانية علم ٤٥ هـ (٦٦٥ م) . وظل الحكم العربي بعد ذلك قرونا عدة وهو مزعزع للغاية ، لحوث الثورات دائما ، ثم تاسيس دول بربرية كثيرة دام بعضها زمنا طويلا ، وكان من نتيجة ذلك ان نشأ احساس بالاختلاف الشعبي بين البربر والعرب ، ولكن كان الى جانب ذلك ثارات قبيلية ، وكان من هدف السياسة العربية ان تضرب القبيلة القوية بالقبيلة الاخرى . وانتشر العرب بالتدريج على طول شمال افريقيا ، وتوغلوا الى حافة الصحراء ، وكانت قبائلهم تحتل الاراضى المنخفضة على حين استقر السكان القدماء في الاقاليم الجبلية . وفي خلال غزوة عام ٤٥ هـ أسست مدينة القيروان على مسافة ما جنوبى تونس ، وكان اختيار موقعها اختيارا سيئا ، ولا يدل عليها الآن الا بعض الخرائب ، وقرية صغيرة ، بعد ان كانت قرونا عديدة عاصمة « افريقية » وهو الاسم الذى أطلق على ما يلى مصر الى الغرب ، وفيه الدول الحديثة : طرابلس وتونس وشرقى الجزائر حتى الخط الذى يمر بمدينة بجاية Bougie . ويلى تلك غربا بلاد المغرب ، وكانت تنقسم الى قسمين : أحدهما المغرب الأوسط ، ويلى حدود افريقية فيشمل معظم الجزائر والثلث الشرقى من مراكش ، ثم المغرب الأقصى وينبسط بعد ذلك الى ساحل الاطلس . ولقد عاش العرب والبربر جنبا الى جنب في هذه الاقاليم ، ولكن في قبائل متميز بعضها من بعض ، وكان الاتصال بين الجانبين يختلف باختلاف المكان والزمان . واحتفظ كل منها في الغالب بلغته ، فامتازت اللهجات العربية المختلفة بما فيها من غريب ، وبما دخل في نطقها من مؤثرات بربرية . ولكن هناك بعض القبائل البربرية التى اتخذت لغة والعرب لغة لها ، وبعض القبائل العربية ، أو المختلطة . التى اختارت اللغة البربرية .

وانتشر الدين الاسلامى انتشارا سريعا بين البربر ، ولكنه تطور تطوراً خاصاً لا تزال فيه افكار دينية مما قبل الاسلام . فتقديس الأولياء والتوسل الى اضرحتهم مسخ للاسلام يظهر فى صورة مخالفة للمعتقدات فى آسيا كالحلول والتناسخ . وتقديس الأولياء هذا جعل فى المغرب صورة متطرفة ، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضاً باتاً كبنى مسارة وايدا فى جنوب مراكش . ويزور الناس اضرحة الأولياء ، ويقيمون عندهم الولائم (وعدة أو طعام) ، وتقام طقوس التقديس (وهى مثيرة غالباً) للأولياء الاحياء ، المعروفين باسم « المرابطين » ، وهذه الكلمة تعنى فى معناها الحرفى كل من يربط على الحدود للدفاع فى اريطة تعود الجنود ان يتعبدوا فيها .

ويعرف كل من هؤلاء الأولياء كذلك باسم « سيدى » أو « مولاي » ،
وهى فى لغة البربر الطوارق - « اتسلم » أو اسلامى ، وغالبا ما يسكون
ثمة أشخاص غير عتلاء يسمح لهم بكل نوع من اللبذة ، وبمخالفة
القواعد الخلقة العادية ، حتى ان الذين يحيون منهم فى أيامنا هذه
تنسب اليهم قوى اعجازية ، لا من حيث ابراء المرضى فحسب ، بل من
حيث اعفاؤهم من حدود المكان والتغلب على قوانين الجاذبية (انظر
تروميلييه - أولياء الاسلام - باريس ١٨٨١) . وفى كثير من الحالات
يكون للولى الواحد ضريحان أو أكثر ، ويعتقد أنه مخبون فى كل
منهما ، والحجة على ذلك أنه ما دام قد استطاع فى حياته أن يكون
فى مكانين أو أكثر فى نفس الوقت ، فحسده كذلك . يمكن أن يكون
فى مدافن متعددة بعد الموت . وليس كل ذلك من التطورات الطبيعية
فى الاسلام ، وانما يعتبر موضع سخط بالنسبة اليه . أما مدى رقة
القشرة الاسلامية التى تغطى كتلة من الروحانية البدائية
primitive animism ، فيمكن أن يرى فى مقال الدكتور وستر مارك
الذى عنوانه « الاعتقاد فى الأرواح فى مراكش » ، وهذه أولى
تسرات المدرسة الجديدة التى أنشئت فى أبو . فى فنلندا
(Humaniora I. J. Aba, Finland, 1960) ويمكن أن يرى كذلك من
كتاب الدكتور مونتيه الذى عنوانه « تقديس الأولياء المسلمين فى شمال
أفريقيا » ، الذى نشر فى جنيف عام ١٩٠٥ .

ولقد كان ثمة مهرب دائم للفرق المغلوبة على أمرها فى الاسلام
بين ظهرانى قبائل البربر التى كانت فى نزاع أبدي مع الحاميات
العربية . وهكذا وقفت كل فرقة الحادية وكل أسرة ملكية نهزومة
وقفتها الأخيرة بينهم ، لدرجة أن هذه البقاع تظهر فيها حتى وقتنا هذا
بقايا لحركات لولا وجودها فيها لتسيت تماماً . ومرجع هذا بلا شك
الى نفثة الكراهية الدائمة للحكام العرب . وكل من ثار على الخليفة
كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة .

وكان غزو أسبانيا فى نهاية القرن الهجرى الأول (بداية القرن
الثامن الميلادى) مشروعاً مشتركاً بين العرب والبربر ، وكانت الأغلبية
فى الجيش الناتج من البربر ، كما كان معظم القوادى منهم . ولهذا السبب
يرد كثيراً ذكر المنافسة القوية فى الأندلس بين العرب والبربر فى
القرون التالية القليلة . وكان الأندلس فى البداية يعتبر إقليمياً تابعاً
لشمال أفريقيا ، وكان حكمها يجرى من أفريقية .

وفي عام ١٢٨ هـ ، بعد سقوط الدولة الأموية في آسيا ، جاء عبد الرحمن الداخل ، وهو عضو هارب من الأسرة الساسانية ، فعبّر البحر إلى إسبانيا بقصد أن فشل في محاولة إقامة دولة أموية في أفريقية ، وأنشأ في إسبانيا دولة جديدة مستقلة عاصمتها قرطبة . وفي عام ٣١٧ هـ اتخذ أحد أحفاده لنفسه لقب أمير المؤمنين بصفة رسمية . وكانت الدولة الأموية في إسبانيا إلى حد كبير بعثاً للمميزات العلية لحكم الأمويين في سوريا ، فقد كانوا متسامحين ، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد ، وشجعوا الفنون الأنبيية القديمة لا سيما الشعر ، واستخدموا فنيين وبنائين من الاغريق . ولكن بالرغم من الاهتمام بالعناصر المادية للثقافة لا يوجد دليل في حكمهم على اهتمامهم بعلم الاغريق او غلفتهم : ومع أن هذه الدولة كانت رجعية بأحد المعاني لم تنعزل بآية حال . بل نجد اتصالا كبيرا بين إسبانيا والمشرق . وكانت غريضة الحج دائما عابلا قويا من عوامل خلق حياة مشتركة في الاسلام ، وثمة كثير من القرائن الدالة على أن المسلمين الأسبان كانوا ينظرون إلى المشرق دائما في تلوس الهدى الدينى ، وقد قبلوا الحديث والفقه وتطور التشريع في صورتها المشرقية ، وكان كل من المسلمين واليهود يزطون إلى العراق في طلب العلم ، وبهذا أبقوا على الصلة بينهم وبين الحياة الثقافية المتقدمة في آسيا . ولكن الاسلام في إسبانيا لم يكن يحس أى عطف على الأفكار الفلسفية الشائعة في المشرق ، ولا شك في أنه لم يكن يرضى عن التطورات الشاسعة التى كانت تحدث تحت حكم العباسيين في القرن الثالث ، فقد كان له ميل إلى الصلفية المتزمية ، والمحافظة الشديدة ، وانحصرت غاياتهم في الفقه وتفسير القرآن ودراسة الحديث .

ويعتدل هذا الطابع الرجعى في الاسلام في إسبانيا تعثلا تاما في ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦ هـ ، وهو أول عالم أنتجته الاندلس في الاهليات . ولقد أصبح ابن حزم من إتباع مدرسة داود الظاهرى المتوفى عام ٢٧٠ هـ ، وهى مدرسة لم يسمح لها أن تقف على حجم المساواة مع المذاهب الأربعة ، وقد انقرضت الآن . لزم ابن حزم هذه المدرسة بعد أن رفض المذاهب الأربعة المعروفة في الشريعة وأطرح حتى مذهب ابن حنبل المتشديد بإعتباره لم يتشدد إلى الدرجة المطلوبة . ويؤخذ القرآن والحديث في تعاليم هذه المدرسة بأكثر معانيها تحفظا وحرافية ، ومن المنوع فيها أن يجرى أى نوع من الاستنباط عن طريق قياس التمثيل . « وواضح أن علينا هنا أن نعالج رجلا ومدرسة في منتهى الصعوبة ، وكذلك وحدة العالم الاسلامى وقد قبّال معظم

الناس بطريق غير مباشر ؛ أن من غير المشروع أن ينصب ظاهرياً قاضياً لنفس السبب الذي يستبعد من أجله الرجل من بين المحلفين إذا كانت القرائن ضده ، ولو أنهم استعملوا لغة حديثة لجعلوا سبب ذلك أنه ميثوس منه لشذوذه » (مكتونالد : الإلهيات الإسلامية ص ١١٠) . كان هذا هو المذهب الذي جاء به ابن حزم إلى إسبانيا ، وقد توقع له أن يحظى بعطف المزاج المتزمت في دينه والذي يوجد بلا شك في خلق سكان شبه جزيرة أيبيريا . أما النقطة الجديدة فهي أن ابن حزم طبق قواعد التشريع وطرقه على الإلهيات نفسها ، فهو كداود يرفض مبدأ التقليد ، أي اتباع الشيخ ، بمعنى قبول ما يقول به معلم معروف . وبما أن هذا المذهب قد قوض كل المذاهب الموجودة ، وتطلب من كل إنسان أن يقرأ القرآن والحديث بنفسه ، لم يقبله الفقهاء الذين كانوا في إسبانيا وفي الأماكن الأخرى ، اتباعاً للمذاهب المعتدة كمذهب أبي حنيفة والمذاهب السنية الأخرى ، ولم يتبعه عدد من الناس إلا بعد قرن كامل . وقبل ابن حزم في الإلهيات رأى الأشعرى في المخالفة ، أي اختلاف الله عن المخلوقات ، حتى أن الصفات الإنسانية لا تنطبق عليه بنفس المعنى الذي تطلق به على الناس ، ولكنه خطا بذلك خطوة إلى الأمام ، فعارض الأشاعرة الذين كانوا برغم اعترافهم بالمخالفة يجادلون في صفات الله كما لو كانت تصف ذات الله ، على حين تعمل المخالفة نفسها على تجريد هذه الصفات من أي معنى معروف لنا . وما دام القرآن يستخدم تسعة وتبعين من أسماء الله الحسنى فلنا مشروعية استخدامها ، ولكننا لا نعلم ما تشير إليه ، ولا نستطيع أن نستنتج أي شيء منها . ونستخدم نفس هذه الطريقة في تناول العبارات التي يفهم منها التشبيه ، والتي تصف الله في القرآن . فلنا أن نستخدم هذه العبارات ، ولكن لا علم لدينا بما ترمي إليه ، إلا ما نعلم من أنها لا تعني ما يقصد عند استخدامها في الدلالة على الإنسان . وينبنى التمييز الوحيد بين الخير والشر في الأخلاق على إرادة الله ، ولا علم لنا بهذا التمييز إلا ما يأتينا بطريق الوحي . فإذا حرم الله السرقة فهي خطأ لأن الله حرمها وكفى ، وليس ثمة معيار إلا رضى الله أو سخطه الذي لا يتعلق إلا بمشيئته .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تطلبت قرناً كاملاً لتكتسب أي عدد من الإتياع ، لم يكن ابن حزم خامل الفكر في خلال حياته ، فقد اشتهر بجذله العنيف السليط ، ومعارضته للأشاعرة والمعتزلة ، ومن الغريب أنه يعامل الآخرين معاملة أرق ، لأنهم حدوداً من صفات الله .

لقد عاش ابن حزم في الوقت الذي كان فيه الأمويون يضحلون في قرطبة ، وقد سقطت دولتهم في عام ٤٢٢ هـ ، وسرعان ما انقسمت الأندلس الى عدد من الدويلات المستقلة ، وتلا ذلك عهد من الفوضى تعرضت البلاد في اثنيائه تعرضا متزايدا للهجمات المسيحية ، حتى نصح المعتد أمير الشبيلية اخوانه في الدين أن يناشدوا المرابطين في مراكش أن يعينوهم مخافة أن تمنح الإمارات الإسلامية تباه في وجه الغزو المسيحي ، وقد فعل اخوانه الأمراء ذلك مع كثير من القبط .

و « المرابطون » وهو الاسم الذي يطلق كثيرا على أولياء مراكش نتيجة للحركة الدينية التي قادها يحيى بن ابراهيم الجدالي ، وجدالة فرع من القبيلة البربرية العظيمة لتونة ، وأمرادها بيض الوجوه يمكن أن يروا حتى الآن في الجزائر ، ويظهر أنهم أقرب الأقرباء الى الجنس اللبني Lebou كما تبظه الرسوم القديمة . ذهب يحيى عام ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) الى مكة لأداء فريضة الحج ، فدهش وسر مرورا عظيما لمظاهر الثقافة والازدهار التي رآها في البلاد التي مر بها ، فوجدتها تفوق كل شيء مرت به تجاربه حتى ذلك الوقت . وتوقف في القيروان أثناء عودته ، وصار يستمع في حلقة أبي عمران . فمجب الشيخ لحق تلميذه وانتباهه ، وذمل حين علم أنه جاء من قبيلة متوحشة بربرية من المغرب الأقصى . وحين طلب يحيى الى شيخه أن يبعث معه أحد علماء القيروان ليعلم أفراد قبيلته لم يظهر واحد منهم رغبته في المخاطرة بالذهاب الى قوم كانوا يعتبرون قساة متوحشين . حتى قبل هذا العرض عبد الله بن جاسم . وبدأ يحيى بمعونة صاحبه حركة دينية بين بربر المغرب بقوة السلاح ، ويبدو أنه اتبع في عمله نفس الطريقة التي اتبعها النبي ، ففرض اصلاحاته على القبائل المجاورة ، ووضع أساس مملكة متحدة . وقد أتم خلفه يوسف بن تاشفين هذا العمل ، حتى قامت في النهاية دولة قوية انتشرت فيها بين البحر المتوسط والسنغال . وقد نشأت دول بربرية كثيرة في أوقات متفرقة ، ولكنها كانت تضمحل بعد جيلين .

وكان يوسف بن تاشفين هو البطل الذي طلب منه مسلمو اسبانيا المعونة مع كثير من السخط في جهات كثيرة . ولكن بدا أنهم اضطروا الى الاختيار بين المسيحيين وبين البربر ، وكان البربر على الأقل اخوانهم في الدين ، بل اخوانا في الجنس لأغلبية المسلمين الأسبان . وجاء يوسف معينا لهم ، ولكنهم حين طلبوا معونته مرة أخرى

بقى في الأندلس ، ووطد بها سلطته ، وهكذا أصبحت إسبانيا اقليما تحت حكم المرابطين المراكشيين . وخلف يوسف على الذي نجح في صد هجمات المسيحيين ، ووضع الخطط ذات يوم ليقذف بهم خارج إسبانيا تماما .

ولقد أحدث الحكم المرابطي الذي ظل خمسة وثلاثين عاما كثيرا من التغييرات ، وخضع كذلك لكثير من التغييرات . فكان الجسكام رجالا أشداء ذوي أخلاق خشنة ، واتجاه فكري تعصبى ، ويجب أن نذكر أن العرب في القيروان كانوا يترددون منذ قليل في الدخول الى أرضهم لما بلغهم عنهم . وصاروا الى الانسانية الى حد ما عن طريق هذه الحركة الدينية ، ومن ثم يبدو عليهم بالطبع ذلك الطابع الدينى الذى يقرب من التعصب . وكان على نفسه في أيدي الفقراء من العباد والقضاة تماما ، وكانت الحكومة معرضة للتدخل من هؤلاء المتعصبين في كل وقت . وتلك حالة أيقظت غضب المسلمين المتقنين في اسبانيا ، فعبروا عن مشاعرهم في عدة مقطوعات شعرية لاذعة ، وفي قصائد هجاء ، ولكن تغييرا ما بدأ في الظهور بعد قليل . فلم يكن المرابطون واتباعهم أقل تعلقا بالعباد (بضم العين وتشديد مع فتح الباء) الذين وفدوا من كل جانب دون قيد ، ونظر اليهم الجمهور نظرة تقديس ، ولكنهم تعلموا رفاهية الحياة المنتية الاسبانية وتأثقا ، وأبدوا في اكتساب طابع هذه الحياة حذقا كبيرا . حقا أن سقوط دولتهم يمكن تحليله لما بركونهم الى الرفاهية ، أو بشعوذة الفقراء كما سنرى بعد قليل .

كانت الحياة العقلية في اسبانيا الاسلامية حتى عهد المرابطين محافظة أكثر منها متأخرة ، فكان الأبناء أقرب الى النشوع العربى التقليدى مما كانت الحال في خلافة المشرق ، حيث عملت المؤثرات الفارسية على زحزحة العنصر العربى الى الخلف . وكان العلماء هنا مشغولين بالعلوم التقليدية فحصب ، كالتفسير والفقه والحديث ، ثم جاء الغزو المرابطى بدافع دفع الشعراء الى شعر الهجاء ، ولكنه لم يفعل شيئا غير ذلك ، لانهاض الأدب أو العلم . ومع هذا نجد تحت حكم المرابطين أول بداية للفلسفة المغربية ، وكان نقلها عن طريق المعتزلة في بغداد بواسطة اليهود الى المسلمين في اسبانيا . وقد قام اليهود بدور الوسطاء الذين أوجدوا صلة بين الفلسفة الاسلامية في آسيا وبين المسلمين الانبيان .

ولقد ظل اليهود زمنا طويلا لا يشتركون في التطور بالفلسفة الهلينية ، ولو أنهم أدلوا ببلوهم في أواخر العصر السرياني في الدراسات الطبية وفي علوم الطبيعة ، وعندنا دلائل على ذلك في العمل الهام الذي قام به العلماء والأطباء اليهود في بغداد في عصر المأمون وأوائل العباسيين . أما خارج الطب وعلوم الطبيعة ، فيبدو أن اهتمام اليهود قد انحصر بصفة أساسية في تأويل الكتاب المقدس ، والمأثورات والشريعة .

وكان سعيدا بن يوسف أو سعيد الفيومي المتوفى عام ٢٢١ هـ (٩٤٢ م) استثناء من هذه القاعدة . أنه من أبناء صعيد مصر ، أصبح أحد الرؤساء في مدرسة سورا على الفرات ، وهو مشهور بترجيته للعهد القديم الى العربية ، باعتبارها لغة كلام لليهود في كل من آسيا واسبانيا . أما من حيث هو مؤلف ، فاهم كتبه كتاب الأمانات والاعتقادات الذي اتمه عام ٢٢١ - ٢٢٢ هـ (٩٢٢ م) ، وترجم فيما بعد الى العربية على يد يهودا بن طبون . وألف كذلك شرحا للأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم Pentateuch المنسوبة الى موسى ، ولا يوجد من هذا الشرح الآن الا جزء (on Exodus 30, 11-19) كما ألف كتباً أخرى . ولكن آراءه لا تظهر بوضوح الا في الكتاب الذي ذكرناه أولا ، وفي الشرح الذي كتبه للأسفار الخمسة . للمرة الأولى يظهر على كاتب يهودي أنه على علم بالمسائل التي أثارها المعتزلة ، فكان معنيا بهذه المسائل عناية جنية من وجهة النظر اليهودية . ولا ينبغي لنا بأية حال أن نضع سعيدا بين المعتزلة على ما يبدو ، فهو الى حد ما يمثل الحركة التي أوجبت معاصريه من المسلمين الأشاعرة والماتريدية ، أي أنه أحد الذين يستعملون علم الكلام السني ، ويهيئون الفلسفة لأغراض الدفاع عن العقيدة . وتظهر آراؤه بوضوح في كتابه « كتاب الأمانات والاعتقادات » ، حيث يتناول المسائل الثلاث التي هي : (١) الخلق ، (٢) الوجدانية ، (٣) أعمال العباد . وهو في أولى هذه المسائل يذاع عن مذهب الخلق من العدم *zenihilo* ، ولكنه حين يبرهن على ضرورة الخالق يبدو في ثلاث من حججه الأربع أنه متأثر تأثراً واضحاً بأرسطو . أما في تناوله للقول بالوجدانية ، فيهتم أساساً بمعارضة تعاليم التثليث المسيحية ، ولكن يضطر أحيانا لدى النظر الى الله وصفاته الى ارتداء ان مقولات أرسطو لا يمكن أن تنطبق على الله . أما الإرادة الانسانية في أفعال العباد فهو يدافع عن حريتها ، ونفاها

هنا في اسامه جهد للتوفيق بين رايه هذا وبين القدر والعلم
الالهيين . ويشير في جذاذات عن السبى Exodus الى أوامر الوحي
وأوامر العقل ، ويدعى أن أوامر العقل تنبنى على النظر الفلسفى .

وباضح أن حركة المتكلمين - وهى حركة رد فعل سنو للمعتزلة -
تمثل اتساع دائرة المؤثرات الفلسفية اتساعا عظيما ، فلم تعد الفلسفة
فى ذلك الوقت موضوعا محصورا فى طائفة من العلماء ذوى اهتمام بالكتب
الاغريقية ، ولكنها انتشرت حتى وصلت الى المساجد ، ولم يمكن بعد
ذلك أن تطرح جلبا باعتبارها ضلالا الحاديا ، ولقد توغلت فى أثناء
انتشارها فى المدارس اليهودية كذلك . ولكن سعيدا لم يكن له تلاميذ
مباشرون ، ولم يكن لكل من جاءوا بعده فى المدارس اليهودية فى العراق
أى اهتمام بطرقه ، ومع ذلك قدر لعمله بسبب ما يظهر فيه من جد
أن تكون له نتائج ذات أهمية قصوى بعد قرن من الزمان . وعلى
الرغم من المسافة ومصاعب الانتقال نجد اتصالا وثيقا كثيرا بين كل
اليهود من طائفة سفيردى Seferdi ، وهم الذين اتخذوا اللغة العربية
لغة كلام لهم ، وعاشوا تحت ظل الحكم الاسلامى . أما اليهود من
طائفة اشكنازى Ashkenazi فى شمال أوروبا ووسطها - وهم الذين
عاشوا فى الأراضى المسيحية ولم يستخدموا اللغة العربية - فقد كانوا
بلا شك منعزلين عن الآخرين بواسطة حاجز لغوى . وظهرت بين
الطائفتين لوجودهما فى بيئات مختلفة اختلافات ملحوظة فى استعمال اللغة
العبرية فى طقوس العبادات وفى معتقداتهم القومية وأحاجيهم ، ومن
ثم لا بد أن نلاحظ أن كنيس اليهود فى اسبانيا لا بد أنه كان على
اتصال وثيق بكنيس اليهود فى العراق ، ولكن لم يكن من المحتمل أن
يكون ثمة اتصال بينه وبين كنيس آخر فى وادى الراين .

ومع أن المستوطنين الأولين من اليهود فى اسبانيا وبروفانس قد
تمتعوا بصرية عظيمة فرض مجمع القيرا Elvira عليهم القيود
فى عام ٣٠٣ - ٣٠٤ م ، فكان عليهم أن يقاسوا قسوة عظيمة فى
حكم أواخر القوط الغربيين . وحسن مجيء الاسلام من موقفهم ، لأن
اليهود لعبوا دورا رئيسيا فى مساعدة الفزاة ، بل ربما كان لهم دور
فى دعوتهم الى دخول البلاد . وقد قاموا فى الغالب بدور الحاميات
التي تحتل المدن التي يفتحها المسلمون ، كما كانوا وسيلة من وسائل
جمع المعلومات عن تحركات العدو ، ويحتمل أنهم كانوا يرسلون
المسلمين من قبل ، وبهذا شاركوا أنصار « وتيرة » فى مسئولية دعوة
الغزوة . وظل ازدهارهم محققا تحت ظل الأمويين ، وازداد

عما كان ، وغالباً ما نجد اليهود يحتلون مراكز عالية في البلاط والادارة . ويبدو أن هذه الظروف المواتية قد سادت حتى هي أيام الموحدين ، لأنه لا يلوح أن المرابطين على تعصبهم قد اتخذوا أية إجراءات ضد المسيحيين أو اليهود .

ومن ثوى الخطر في يهود العصر الأموي حسداى بن شبروط . المتوفى عام ٢٦٠ أو ٢٨٠ هـ وهو طبيب عبد الرحمن الذى أرسل الهدايا الى سورا وقومباديتا (١) ، ورأسل دوزا — وهو ابن سعيد الفيومى الذى كان رئيس المدرسة . ومنذ ذلك الحين أصبح من العادى بالنسبة لليهود المغاربة أن يعرضوا المسائل الصعبة في الشريعة على علماء مدارس العراق من اليهود ، كما كان جيرانهم المسلمون يرجعون الى المشرق للافتاء بأراء علمائه في الفقه والالهيات . ولكن حسداى انتهر فرصة وجود موسى بن اينوخ في قرطبة بالمصادفة ، فأنشأ مدرسة وطنية للدراسات الربانية ، وجعل موسى عميداً لها ، ولقيت هذه الخطوة عطف الأمير الأموي . ثم ظهر فيما بعد أن هذه المدرسة اكبر خطراً مما توقع لها منشئها ، فلم تكن مجرد مدرسة اقليلية تسترجع عمل المدارس المشرقية ، ولكنها حولت نشاط اليهود العلمى الى اسبانيا . وكان الاسلام في آسيا في ذلك الوقت قد بدأ يحس قسوة القيود التى فرضها عليه رد الفعل السنى ، على حين كانت اسبانيا من ناحية أخرى تشهد بداية العصر الذهبى . وكان الحكم الثانى الأموي يعمل قبل ذلك بقليل على تشجيع الدراسات الاسلامية في المغرب ، ويحث برسله لشراء الكتب في القاهرة وبمشق وبغداد والاسكندرية ، وقد تمكن مسلم بن محمد الأنطلسي في عصر محمود الفزنسوى الرجعى (٢٨٨ - ٤٢١) من أن يأتى بقماليم اخوان الصفا الى اسبانيا الاسلامية . ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمى اسبانيا في دراستهم للفلسفة ، ولكن من الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة في اسبانيا ، وهكذا كان يوم جديد قد بدأ يشرق في اسبانيا حين آذنت شمس المشرق بالمغرب .

وكان أول امام للفلسفة الاسبانية هو اليهودى ابو أيوب سليمان ابن يحيى بن جبرول المتوفى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) ، ويعرف عموماً

(١) بلدتان كانتا تعتبران من مراكز الدراسة اليهودية في العراق ، وكان العرب يسمون الثانية منهما « تم البداة » : لأنها تقع على رابك من روافد الفرات اسمه البداة .

باسم ابن جبرول ، ومن هنا يأتي الاسم اللاتيني Avoncebrol عند الكتاب المدرسين . وهو يعرف أيضاً بأنه مؤلف لكتاب عنوانه ينبوع الحياة Magor Chayim ، وهو عنوان ينبئ على المزبور ٣٦ - ١٠ ، الذي كان أحد الأعمال التي ترجمت الى اللاتينية في مدرسة طليطلة ، ومن ثم كان معروفا للكتاب المدرسين باسم Fons vitae (بومر : ينبوع الحياة لابن جبرول - مونستر ١٨٩٥) وهذا المؤلف هو الذي جلب الافلاطونية الحديثة الى المغرب . يقول ابن جبرول : ان الله وحده هو الحقيقة الخالصة ، وهو وحده الجوهر بالفعل ، ليس له صفات ، ولكن فيه ارادة وعلم لا باعتبارهما صفتين له ، ولكن بحسبانتهما وجهين لفهمه . ومنشأ الخلق انطباع الصورة على المادة الكلية التي وجدت قبل الخلق . و « الجواهر المفارقة » بمعنى الأفكار المجردة من الأشياء التي توجد فيها [وازن بين هذا وبين أرسطو في كتابه « في النفس » (م ٢) ف (٧ - ٨) : « وحين يفكر العقل في الصور الرياضية يفكر فيها باعتبارها مفارقة » ولو لم تكن كذلك » . لا توجد مفارقة في الحقيقة ، فليس التجريد الا عملية عقلية حتى ان المدرك الكلي يوجد كمفكرة لا حقيقة . ولكن بين الكائن المروحى الخالص الذي هو الله وبين المادى الفج الذي نلاحظه في الأجسام الموجودة في العالم توجد صور متوسطة للوجود ، كالملائكة والأرواح وعلم جبراً ، حيث لا تنطبق الصورة على مادة .

والمف إلى جبرول الى جاقب ينبوع الحياة كتابين في الأخلاق أحدهما هو « تقويم سلوك النفس » ، وهو يرى الإنسان فيه عالماً أصغر على الطريقة اليهودية الباطنية Kabalistie ، والثاني رحلة الى الباطن Mibchar hap-peninim ، وهو مجموعة مواهب خلقية بأخوذة من فلاسفة الاغريقية والعربية ، وقد نشر أولهما في ليونفيل عام ١٨٠٤ م ، والثاني في هامبورج عام ١٨٤٤ .

- وفي بداية القرن السادس الهجري ظهر أبو بكر بن باجة ، وهو معاصر للغزالي وأصغر منه سنناً ، (توفي عام ٥٣٣ هـ - ١١٣٣ م) ، وهو أول الفلاسفة المسلمين في أسبانيا . وفي ذلك الوقت ، وبعد مضي ثلاثة أرباع قرن على موت ابن سينا ، كانت الفلسفة العربية تختفي في آسيا ، وكانت تعتبر الحادثة خطراً . حقيقة ان درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة في مصر ، ولو أنها أقل مما كانت في العصر الذهبي للحفائمين ، ولكن مصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها داراً للتلاحد وأنواع الشعوذة التي لا تمت بسبب الى الفلسفة . وهكذا تصبح

اسبانيا ملاذا للفلسفة الاسلامية ، كما أصبحت فعلا مهدا لأفكار العقلية اليهودية . أما ابن باجة - ويعرف عند المدرسين اللاتينيين باسم Avempace - فقد وجد في اسبانيا في عهد المرابطين الجوية والتسامح اللذين لم يعودا يوجدان في آسيا . وكان عمله استقراره لعمل الفارابي لا لعمل ابن سينا ، كما يجب ان نلاحظ ، وهو يتطور بشيخوخة الأفلاطونية الحديثة لذهب أرسطو تطورا متزنا محافظا . وكتب شيوعه لطبيعات أرسطو ، والمكون والغساق ، والآثار العلوية meteora . : . ألف كتباً في الرياضيات ، وفي النفس ، وكتباً سماه « تدبير المتوحدين » . انتسب به ابن رشد والكتاب اليهودي موسى التريوني في القرن الرابع عشر الميلادي . وهو يميز في الكتاب الأخير بين النشاط الحيواني الذي يكون العمل فيه بدافع الانفعال والشهوات ، ولم جرا ، وبين النشاط الانساني الذي يتم بدافع من التجريد العقلي . ويستنتج من هذا التمييز قاعدة للحياة والتصرف ، ويقتبس منه الكتاب اللاتينيون بصورة أساسية فيما يتصل بمذهب الجواهر المفارقة . فقد رأى ابن باجة أنما إذا درسنا العلوم النظرية العقلية فسنستطيع بواسطة الصور التي نعرفها من هذه الأفكار أن نحصل على معرفة الجواهر المفارقة ٢١٢١ (St Thomas Ag. Gentiles 3, 41) . أما هذه المسألة المتصلة بمعرفة الجواهر وهي مفارقة ، أي مجردة عن الأجسام المصنوعة التي توجد فيها مجتمعة (على أن هذه الجواهر المفارقة كانت تعتبر من بين الأشياء الروحانية) فقد كانت شهيرة في الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى ، وقد ورثتها الفلسفة المدرسية من فلاسفة العبرية . وجاءت عنها مسألة أخرى هي ما إذا كان النظر في مثل هذه الإنكسار المجردة يؤدي بنا إلى معرفة بالحقائق أفضل مما تمنحنا إياها ملاحظتنا للأجسام المصنوعة . وإن البرت الأكبر وتوما الأكويني كليهما ليربطان ابن باجة ربطا خاصا بهذه المسألة ، وبمذهب العقل المستند الذي أشرنا إليه من قبل في كلامنا عن ابن سينا (١) ، وهذا يكمل نظرية الجواهر المفارقة بافتراض أن الصور العقلية تفيض على نفوسنا فيضا من عقل فعال خارجي ، كما تهبط الصور الجوهرية على المادة الجسمية . ويظهر على القديس توما الأكويني أنه كان على معرفة مباشرة بتناول ابن باجة لهذه الموضوعات ، ولكن ذلك لا يظهر على البرت . ويصف ابن باجة ككل الفلاسفة العرب الآخرين المتصلين

(١) الإشارة إلى العقل المستند كانت عند الكلام عن الفارابي لابن سينا (انظر

أو اتحاد العقل الانساني بالعقل الفعّال الذى منه نأشأ . باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمى والغاية للحياة الانسانية . وتستيقظ الحياة فى العقل الكامن فى الانسان بواسطة اثر العقل الفعّال على هذا العقل ، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعّال . والأثر الصوفى أضعف عند ابن باجة ، منه عند الفارابى ؛ فوسائل الوصول الى هذا الاتصال ليست هى الوجد ، ولكنها هى تخليص النفس دائماً من الماديات التى تعوق الحياة العقلية . الخالصة وما يأتى عنها من اتصال . ويقوننا هذا الى تعاليم الزهد باعتبارها النظام الذى يؤدى الى التقدم الروحى . وان حياة الزهد والاعتكاف لهما المثل الأعلى الذى يوصى به ابن باجة ، وليست حياة الزهد والرهبانية هذه حياة دينية على أية حال ، وبهذا تقسم ابن باجة كثيراً على الفارابى . فهو على علم تام بأن الفلسفة الخالصة لا يمكن أن تتفق مع تعاليم الوحي ، وهذا رأى يقوم الآن عليه التفريق بين الفلاسفة وبين علماء السنة فى الاسلام ، كالفزائى ومدرسته ، وهو ينظر الى تعاليم الوحي باعتبارها عرضاً غير كامل للحقائق التى يمكن أن توجد بصورة اكمل وادق فى تعاليم أرسطو ، ولا يعترف الا بالقرآن والاسلام كنظام معرفة للعامة الذين لا رغبة لهم فى فهم الفلسفة ولا قدرة لهم عليها . ومن الغريب حقاً أن ابن باجة عاش فى امان من هجمات علماء الدين المعادين له تحت حماية امراء المرابطين .

وبعد موت ابن باجة بسنوات ثلاث سقطت دولة المرابطين ، وخلفتها دولة الموحدين ، وكانت بريرية كدولة المرابطين ، ومثلهم كذلك من حيث انها بدأت بدءاً دينياً .

وترتبط نشأة دولة الموحدين ببلبن تومرت المتوفى عام ٥٢٤ هـ (١١٢٩ م) ، وكان مراکشياً ومزجاً غريباً بين المتعصب والعالم . وقد ادعى أنه من نسل على ، ومن ثم زعم أنه المهدي المعصوم ، ومن هنا جاء بانكار الشيعة الى مراکش ، وكان هو الذى جاء الى المغرب بتعاليم الفزائى فى نفس الوقت ، ولو انه أعلن فى الوقت نفسه أيضاً أنه من اتباع ابن حزم . ولقد ترحل فى آسيا ، وهناك عرف دون شك شيئاً عن تعاليم الفزائى وآرائه . ولما لقي معاملة سيئة فى مكة تحول الى مصر حيث اشتهر ، وكان موضع سخط ، لنقصه المزمّت لعادات الناس . وارتحل من الاسكندرية على سفينة متجهة الى الغرب ، فغشغل نفسه باصلاح أخلاق بحارتها ، وأرغمهم على ملاحظة الاوقات الصحيحة للصلاة والواجبات الدينية الأخرى .

وظهر في المهدية عام ٥٠٥ هـ ، وانخذ مقره له في مسجد على جانب الطريق . وتعود أن يجلس في نافذة المسجد ويراقب المارة ، فحين يرى أيهم يحمل قنينة نبيذ أو آلة موسيقية يهاجمه ويستولي على ما معه فيعطله . وهابه العصاة ، واعتبروه ولياً ، ولكن كثيراً من أثرياء القوم احتجوا لدى الأمير يحيى على أعماله . فسمع الأمير شكواهم وراقب ابن تومرت . فعرف أثر عمله هذا على عامة الناس . وبما للأمير من مكر نونجي عمل هذا المصلح بكل تبجيل ممكن ، ونصحه - أو على الأصح أمره - أن يشرف بوجوده مدينة أخرى بالسرعة التي تناسبه ، فتحول إلى بجاية . وهناك غضب الناس لتصرفاته فطرده ، فاستقر في ملالة ، حيث لقي غلاماً يقال له عبد المؤمن الكومي (توفي عام ٥٥٨ هـ) وهو ابن صانع فخار ، فجعله تلميذاً ، وأعلنه خليفة له . وكانت دولة المرابطين في ذلك الوقت قد انحدرت عن مستوفاها الأصلي في المحافظة على الدين ، وإماتازت بالثروة والرفاهية التي جاءتهم من غزو إسبانيا ، كما أن الأبهة والتباهي اللذين اتسمت بهما الأسرة الملكية في مراكش قد جعلها موضع نقد . وبخل فقير إلى الميدان العام في يوم جمعة ، حيث وضع عرش لجلوس الأمير ، فافسح الفقير طريقاً لنفسه بين الحراس الذين وقفوا حول العرش ، وجلس بجراة على العرش ، ورفض أن يغادره ، وكان ذلك الفقيه هو المهدي بن تومرت . وما كان أكثر ما ينظر إلى الفقراء وهو أولهم باحترام مبعثه الاعتقاد في الخرافات ، ومن ثم لم يخاطر أحد من أفراد الحرس الواقفين من حوله بأن يزيحه بالقوة ، وأخيراً ظهر الأمير نفسه . فحين عرف من احتل مكانه الرسمي ، لم يحاول التدخل في رغبة الفقير الرهيب ، ولكن نصيحة خاصة توجهت إلى ابن تومرت أن من الخير له أن يفسد المدينة مدة من الزمن . فذهب المهدي إلى فاس ، وعاد بعد قليل إلى مراكش ، وذات يوم وجد أخت الأمير في الطريق ، وكانت قد اتبعت عادة أجنبية مخجلة ، هي ركوب الخيل علانية بدون حجب . فاستوقفها المهدي ، وصب عليها سيلاً من الشتائم لتجاهلها العادات العرفية ، ثم تملكه الغضب ، فجذبها من على السرج . ويبدو على أية حال أنه توقع شراً لتهوره ، فهرب من ثم إلى تينمل ، حيث رفع علم الثورة علناً ضد الدولة الفسدة المارقة . ولم تنجح هذه الثورة لأول وهلة ، ولكن بعد موت المهدي وقعت القيادة لتلميذه عبد المؤمن الذي أخذ أوران وتلمسان وفاس وسلة وسبقة . وفي عام ٥٤٢ هـ أصبح سيد مراكش ، واستولى في الوقت المناسب على دولة المرابطين . وتعرف الدولة الجديدة التي انشأها

عبد المؤمن باسم دولة الموحدين ، وهو لقب يحوله مؤرخو الأسبان إلى Almohades . وبقى حكمهم الى عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨ م) .

سـ

• عرف ابن تومرت بأنه من تلاميذ الغزالي ، وجاء بتعاليمه السنية إلى المغرب . أما في اللغة فقد أتبع المدرسة الرجعية التي أنشأها داود الظاهري وابن حزم كالمرابطين الذين سبقوه . وأما بالنسبة للعبادة ، فكان يمثل بطل القومية البربرية وقد ترجم القرآن إلى اللغة البربرية ، وجعله الأذان للصلاة بالبربرية بدل العربية .

• وجاء حكم الموحدين بعصر من التعصب والاضطهاد الديني . ونجد اليهود في ظل هذه الدولة يغادرون البلاد بأعداد كبيرة ، ويهاجرون إلى إفريقية أو بروفانس ، كما هرب كثير من المسيحيين لينضموا إلى الجيوش القشتالية في الشمال . ويميل محدثو المؤرخين إلى دمج الحكام المسيحيين المتأخرين بالقسوة على رعاياهم المسلمين ، وغالباً ما يتحدثون عن هؤلاء الرعايا باعتبارهم مسلمين مثقفين ، عاشوا تحت الحكم الأموي والمرابطي . ولكن آخر تجربة إسبانيا للمسلمين كانت على يد الموحدين القساة المتعصبين المضطهدين الذين لم يكونوا كمن سبقهم . وعن الغريب أن الإسلام في إسبانيا قد دخل عصره الذهبي في التطور الفلسفي تحت ظل هؤلاء الحكام الذين لا يعرفون التسامح . وليس ذلك فقط ، بل إن الفلاسفة قد لقوا حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين . ونجد الموحدين في أوائل هذا العصر قد استنقروا على أن الفلاسفة أحرار حرية مطلقة في عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم في الخارج بين الناس . ونظر إلى الفلسفة باعتبارها حقاً باطناً مقصوراً على الخاصة . ويكاد يكون من المؤكد أن هذا الموقف قد هباه الفلاسفة أنفسهم ، ووجه بعض المؤلفين الأسبوعيين خطوطه العامة من قبل ، وحجج حديثه الأشعري والغزالي والمحدثون الذين يجب أن نذكر أنهم كانوا من أتباع الغزالي . ولكن في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة يستمتعون بهذه الحرية في الفكر ، وهي تخطف كثيراً عن القيود التي تفرضها الدولة التركية السنية في آسيا ، ويدافعون عن هذا النظام في كتاباتهم ، كان الحكام يفرضون رسمياً على السكان أكثر النظم الفقهية رجعية ، بل إنه كان من الرجعية بدرجة لم تجعله مقبولاً أبداً عند السلاطين الأسبوعيين .

سـ

• وأول إمام عظيم من أئمة الفكر الفلسفي في إسبانيا الموحدية هو ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١ (١١٨٥ م) . وكانت تعاليمه في عمومها

مطابقة لتعاليم ابن بلجة ، ولكن العنصر الصوفي أوضح عنده . فهو يعترف بالوجود باعتباره وسيلة للوصول الى ارقى مراتب المعرفة ، والاتصال بالله . وهذه المعرفة في تعاليم ابن طفيل تخطف كثيرا عن المعرفة التي يزعم اليها الصوفية ، فهي فلسفة صوفية أكثر منها لاهيات صوفية . وتكشف المشاهدة من العقل الفعّال ، وسلسلة الطلّ التي تصل ما بين الإنسان وبين بدايتها .

ونجد ابن طفيل في آرائه التي تتصل بمبادئ الفلسفة من العامة يعرض الأصول نفسها التي يقول بها ابن بلجة — وهي التي اعترف بها فيها بعد موقفاً رسمياً للموحدين — ويدافع عنها في قصة سماها « حي ابن يقظان » ، وهي القصة التي عرف بها أكثر ما عرف . وفي هذه القصة صورة لجزيرتين : يسكن احدها متوحد يقضى يومه في التأمل ، فيقتسمى بعقله حتى يفهم الحقائق الأزلية التي في العقل الفعّال ، أما الجزيرة الأخرى فيسكنها قوم من العامة يشتغلون بالأمور اليومية في الحياة ، ويؤدون شعائر الدين بالطريقة المعلومة لهم . وهم بهذا راضون سعداء ، ولكنهم لا يصلون الى السعادة التامة . الكاملة التي يحس بها المتوحد في الجزيرة الأخرى . ويبدأ المتوحد بمرور الزمن يحس من أظلم بالاشفاق ، لأنه يعرف الجزيرة الجاورة وسكاتها تمام المعرفة ، ذلك بأنهم محرومون من السعادة التامة التي يستمتع بها . ويذهب اليهم في رغبة مخلصّة لطلب الخير لهم ، ويعلمهم الحقيقة كما وجدها . ولم يكن في الغالب مفهوماً لديهم ، فكانت النتيجة الوحيدة التي وصل اليها هي الارتباك والشك والجدل بين هؤلاء الذين أراد أن يتفهمهم ، فلم يستطيعوا السير في الحياة العقلية التي يحياها هو . ويعود في النهاية الى جزيرته وقد اقتنع بأنه كان من الخطأ أن يتدخل في مجرى الدين المتعارف لدى العامة .

أما ابن رشد (٥٢٠ — ٥٩٥ هـ) المعروف عند الغربيين باسم Averroes ، فكان أعظم الفلاسفة العرب وأخبرهم تقرّياً . كان ابن رشد أحد أبناء قرطبة ، وصديقاً وتابعاً لابن طفيل الذي تلميذه الذي أبى يعقوب في عام ٥٤٨ هـ . وكان أكثر ضراحة من ابن طفيل على أية حال ، فكتب مؤلفات عديدة كانت مثار نقاش ، وجهها ضد الغزالي وأتباعه . وكان ابن رشد ينتمى الى أسرة أفرادها من الفقهاء ، وعمل ابن رشد قاضياً في مدن إسبانية مختلفة ، ودرس الطب لكثير من فلاسفة العرب ، وفي عام ٥٧٨ هـ عين طبيباً لبلط أبو يعقوب ، وكان في ذلك الوقت قد ختم حياته كمؤلف . وأتم في عهد أبي يوسف

النصور الموحدي بالاحاد ، وعوقب في قرطبة . ويجب أن نذكر أن الموحدين كالمرابطين كانوا في الحقيقة حكاما مراكشيين ، فكانت اسبانيا بالنسبة اليهم اقليما اجنبيا . ولقد اتهم ابن رشد حين كان الأمير في اسبانيا ، بل في قرطبة ، بعد العدة لهياجم المسيحيين . ويحتمل أن ذلك كان مسألة سياسة في الاساس ، لأن الأمير أراد وهو يقدم على حرب دينية أن يبرهن على شدة تمسكه بدينه من طريق الاتهام العلني لرجل كان صريحا جدا في اعلان نظرياته العقلية . وحين عاد الأمير الى مراکش ، سارع باسترداد امره بالنفي ، وظهر ابن رشد بعد ذلك في البلاط المراكشي ، حيث مات عام ٥٩٥ هـ .

ولم يكن لابن رشد اثر عظيم بين المسلمين ، وإنما كان معظم المعجبين به من اليهود ، وقد تفرقوا في بروفانس وصقلية نتيجة للاضطهاد الموحدي ، ويبدو أنهم كانوا اداة لنقل تعاليمه الى المسيحية اللاتينية .

ويعرف كتابه الرئيسي في الطب باسم الكليات ، وقد تحول هذا الاسم في اللغة اللاتينية الى Colliget ، وأصبح الكتاب شهيرا كمن يستخدم في جامعات القرون الوسطى ، وكنت تتبع النظام العربي في الطب . وكتب كذلك مقنا في الفقه عن الميراث لا يزال موجودا في صورة مخطوطة ، كما كتب كذلك في الفلك والنحو . وهو يرى أن مهمة الفلسفة أن تبرهن على حقائق الدين وتؤيدها ، لأن القرآن يعرض ما يأمر الله به الناس من البحث عن الحق . ولا يخوف من حرية العقل الا تعصب الجاهلين ، لأن من تنقص معرفتهم ينظرون الى حقائق الفلسفة كما لو كانت منافية للدين . ولقد كتب في هذا الموضوع مؤلفين في الالهيات : أحدهما « فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، والثاني « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وقد نشرهما « م . ج . مولر » . ثم هو لا يقبل المعتقدات الشائعة ، ولكنه يعتبرها موضوعا لحكمة تعليم الأخلاق ، ونشر التقوى بين عامة الناس . والفيلسوف الحق في نظره هو الذي لا يرضى بكلمة واحدة تقال ضد الدين الذي هو ضروري لصالح البشر . وهو ينظر الى أرسطو باعتباره أسما صورة من صور الالهام الالهى للإنسان . ولا يتفق الدين معه اتفاقا كاملا ، ولكن الدين بصورته المعروفة للعامة لا يكشف كشفا جزئيا عن الحقائق الالهية ، ويهيئها لتناسب الحاجات العملية للجماهير . وفي الدين معنى حرفى يمكن لكل العوام أن يصلوا اليه ، وتأويله هو الكشف عن الحقائق الخفية وراء الظاهرة ، ومن غير المناسب أن يباح هذا التأويل للعامة . ثم هو يعارض موقف

ابن باجة الذى يميل الى التامل فى العزلة ، ويتجنب نقاش مسائل الفلسفة ، فابن رشد يسمع بهذا النقاش ، ويرغب فيه ما دام محصوراً فى دائرة الخاصة الذين يستطيعون فهم معناه ، ولا يشاع بين العوام الذين يقعون بعد قليل فى خطر تقويض ايمانهم البسيط . وهو يتنق مع ابن باجة ضد ابن طفيل على أية حال فى رفض فكرة الوجد ، فقد يكون ثمة وجد ، ولكنه من الندرة بحيث لا يتطلب نظرة جديّة .

وثمة طبقات مختلفة من الناس يمكن بصفة عامة أن تنقسم الى مجموعات ثلاث . وأعلى هذه الطبقات من ينبنى اعتقادهم الدينى على البرهان ، وهو نتيجة النظر والافئسة المنطقية اليقينية ، وإلى هذه الطائفة يتجه الفيلسوف بأرائه . وأدنى هذه الطبقات من ينبنى اعتقادهم على تصديق المعلم ، وعلى الدعاوى التى لا يمكن الوصول فيها بالمناقشة الى نتيجة ، ولا تعتبر هذه الدعاوى نتيجة لاستعمال الفكر المجرد . ومن العبث أن تضع البرهان أو الفكر أو الجدل أمام هذا النوع من الناس ، لأن ذلك لا يدفعهم الا الى الشك والمصاعب . ومن هذه الطبقة وتلك من لم يصلوا الى استعمال الفكر المجرد ، وهو يبدو فى نظر ابن رشد مجرد حدس *intuition* ولكنهم قاسرون على الجسالة والمناظرة التى يفودون بواسطتها عن عقيدتهم ، ويبرهنون عليها . ولا ينبغى أن يوضع البرهان بمعناه الأخص أمام هؤلاء ، ولكن من الصواب أن يدخل المرء فى نقاش معهم ، ويميزهم على الارتفاع فوق مستوى من يبنى اعتقادهم على تصديق المعلم .

وعارض ابن رشد أكثر ما عارض تعاليم المتكلمين ، أو علماء التوحيد ، من أهل السنة ، الذين كان ينظر اليهم نظره الى من يهدم المبادئ الخالصة التى تقوم عليها فلسفة أرسطو . وكان يعتبر الغزالى شراً هؤلاء المتكلمين ، لأنه كان فى نظره « مرتدداً عن الفلسفة » . وأشهر اثر له « تهافت التهافت » الذى كتبه ليدهض به كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » .

ولكن ابن رشد اشتهر فى الأجيال اللاحقة أكبر شهرة عند اليهود وعند المدرسين اللاتينيين باعتباره شارحاً لكتب أرسطو ، حيث كان آخر شارح عظيم لها . ومن الغريب أن ابن رشد لم يفهم أهمية قراءة كتب أرسطو فى نسخها الأصلية ، لأنه لم يكن على معرفة باللغة الاغريقية ، وليس ثمة ما يدل على أنه كان يعتبر دراسة النص الاغريقى عوناً لطالب الفلسفة على الفهم الأكمل . أما طريقة

شرحه فهي الطريقة التي لقيت الاحترام على مر الزمن ، والتي أخذت
عن الشراح السريان ، حيث ترد جملة من النص ، ويتبعها شرحها .

ويردد ابن رشد دراسة أرسطو للنفس كما شرحها الفارابي وابن
سينا ، ويجعل تلك مادة أساسية عنده ، ولكنه يدخل عليها بعض
التعديلات الهامة . فلانسان عقل هيولاني ، وعقل بالفعل ، ويعمل
العقل بالفعل بواسطة اثر العقل الفعال ، ومن ثم يصيح عقلا
مستقلان . والعقول الفردية كثيرة ، ولكن العقل الفعال واحد ،
ولو انه يوجد عند كل فرد . فهو كالشمس التي هي واحدة ،
ولكنها تتعدد بمقدار ما تضيئه من الكواكب . هذه هي صورة آراء
أرسطو كما نقلها ابن سينا : العقل الفعال واحد ، ولكنه موجود
بالفيض عند كل فرد ، حتى ان القوة المحركة لدى كل فرد
هي جزء من العقل الفعال الكلي . ولكن ابن رشد يختلف عن أسلافه
في النظر الى العقل الهيولاني الذي هو مقر القوى الكامنة المكتبة
التي يؤثر فيها العقل الفعال . ويعتبر هذا العقل الهيولاني الذي كان في
كل المذاهب الفلسفية السابقة جزئياً خالصاً ، متأثراً بما يقع عليه
من فيض العقل الفعال . ولكن ابن رشد ينظر الى العقل الهيولاني
ايضاً باعتباره جزءاً من نفس كلية ، ولا يعتبره جزئياً الا من حيث انه
يحل جسماً فردياً حولاً وموتواً ، حتى ان القوى المنفصلة هي جزء
من قوة كلية مصدرها الطبيعة كلها . هذا هو مذهب نفس الطبيعة الكلية
panpsychism ، الذي استهوى كثيرين من المدرسين في العصور
الوسطى ، ولا يزال له اتباع في يومنا هذا . ومن هنا يقول جيبس في
كتابه (مبادئ علم النفس ص ٢٤٦) : « وانا أعترف أنني في اللحظة
التي أفكر فيها تفكيراً ميتافيزيقياً ، وأحاول أن أعرف « الأكثر »
More يخطر لي خاطر من نوع ما ان افترض « نفس كلية » مفكرة
عندنا جميعاً ، هو أكثر قبولا من افتراض مجموعة من النفوس
الجزئية ، بالرغم مما يصادفه من المصاعب » . وينظر ابن رشد الى
الاسكندر الأفروديسي باعتباره مخطئاً في افتراض ان العقل الهيولاني
هو مجرد استعداد ، اذ انه في الانسان ، ولكنه ينتمي الى شيء خارج
عنه ، وهو غير حادث ، ولكنه قابل للفساد ، ومن ثم يشبه العقل
الفعال في بعض نواحيه . وهذا الرأي هو النقيض الحقيقي لما يوصف
في العادة بأنه مانية : « وهي النظرة الى العقل كما لو كان مجرد نوع
من النشاط الناتج عن اثر الوظائف العصبية ، فنشاط المخ والأعصاب في
نظر ابن رشد يرجع الى وجود قوة خارجية . وهو يرى كما يرى أرسطو
- بحسب شرح الاسكندر الأفروديسي على الأقل - أن القوة الغليظة

للتفكير لا ترجع فقط الى الأثر الآتى من العقل الفعال الخارجى الواحد، ولكن العقل الهولائى الذى يؤثر فيه هذا العقل الفعال هو نفسه جزء من نفس كلية عليا ، هى المنبع الوحيد لكل الحياة ، والمأوى الذى تعود اليه النفس حين تنتهى هذه التجربة الانتقالية ، التى نسميها الحياة .

ولا يمنح علماء المسلمين آراء ابن رشد كبير انتباه ولا نقد ، ولكن المدرسين المسيحيين قد جاءوا بصحتين رئيسيتين ضد هذه النظرية : احدهما نفسية ، والثانية بينية الهية . فاما الاعتراض النفسى ، فهو ان هذه النظرية تهدم الفردية تماماً . فلو ان الحياة الشعورية لكل فرد لا تعتبر أكثر من جزء من الحياة الشعورية للنفس الكلية ، فلن يكون ثمة ذات حقيقية للفرد ولكن لا توجد حقيقة أوضح فى الشعور من حقيقة فردية الذات ego . ولا يمس هذا إمكان اشتقاق النفس الجزئية من النفس الكلية ، باعتبار الأخيرة متبعا للأولى ، كما لا يلغى رجوع النفس الجزئية الى النفس الكلية ، فقد اعترض عليه بأن هذا مخالف لما نجر به من أن الذات ego فردية تماماً فى هذه الحياة . واما الاعتراض الدينى فقد كان مبناه أن ابن رشد انكر بقاء النفس ، ومن ثم كان معارضا للنقيدة المسيحية . ويتناول هذا الاعتراض تنازلاً خاصاً . فكرة عودة النفس الجزئية الى النفس الكلية ، وقد اعترض بأن مثل هذا الانقطاع للحياة الفردية الخاصة يعنى انقطاع وجود النفس .

وان أرسطو - كما اشرنا الى ذلك من قبل - ليسدد مدى اضيق للقوة الفكرية العليا ، اذ يحصر نشاطها فى ادراك الأفكار المجردة : « أما الأشياء التى نسميها مجردة ، فان العقل يفكر فيها كما يفكر فى فطوسة الأنثى اذا فكر فيها بجهد عقلى باعتبارها فطوسة لا بصورة مفارقة ولكن باعتبارها جوفاء ، دون التفكير فى اللحم الذى يقسم به التجويف . وهكذا حين يفكر العقل فى الصور الرياضية يفكر فيها مفارقة ، بالرغم من أنها لا تتأرق » (أرسطو « فى النفس » ٣ ، ٧ ، ٧ - ٨) . وهؤلاء الذين اتبعوا الاسكندر الامرونيى والافلاطونيين المحدثين فهموا هذا المجرد فهما ضيقاً . وأصبحت هذه التجريدات عند الشراح العرب كثائنات غير مادية ، حيث تجردت من الجسمية ، أو كانت غير جسمية ، أو أرواحاً : « ان ما يقال عنه فى هذه الكتب من التراجم العربية جواهر مفارقة ، ونفعتها نحن بأنها علوية هى التى يطلق عليها اسم العقول » (القديس توما الأكوينى :

المشكلات من مناقشة حول النفس - ف ١٦) . فهل يستطيع الإنسان أن يعرف هذه الجواهر المنارقة بقواه الطبيعية ؟ يقول ابن رشد أنه يستطيع ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان عمل الطبيعة عبثاً ، لأن المفهوم لا يوجد إلا إذا وجد الفهم الذى يفهمه . ولكن أرسطو قد اظهر (السياسة ١ ، ٨ ، ١٢) أن الطبيعة لا تعبث ، فإذا وجد مفهوم ، فلا بد أن يوجد الفهم الذى يستطيع ادراكه . ويقول الشارح (أى ابن رشد) أن الجواهر المجردة إذا لم يمكننا أن نفهمها فإن الطبيعة قد فعلت العبث ، لأنها أوجبت بالطبع ما هو مفهوم فى نفسه لا ليفهمه الفاهم . ومن هنا يمكن لنا أن نفهم الجواهر غير المادية (توما الأكويني : الموجز ١ ، ٨٨) .

وحين يتصل العقل الفعال بالكائن النسبى لا بد له أن يخضع للنسبية ، ومن ثم لا يكون مؤثراً فى الكل ، فهو يعمل فى الصورة المحسوسة ما تعمله الصورة فى المادة . ومع هذا لا يكون العقل الفعال أبداً عرضة للفساد كما يفسد الذى يتأثر به .

هذه بصورة عامة هى النقاط التى يبدو منها أكبر اختلاف بين ابن رشد وبين أسلافه ، وأتى الثارت النقاش فيما بعد بين المدرسين اللاتينيين .

وينتهى بابن رشد ذلك النطق الشهير من المشائين العرب . ولقد جاء من بعدهم عدد قليل من المشائين فى إسبانيا ، ولكن هؤلاء انتهوا باضمحلال دولة الموحدين . ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء العلماء محبى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٢٨ هـ وعبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧ هـ . وكان أول هذين صوفياً أولاً وقبل كل شيء ، وتبدو فى تعاليمه دلائل القول بوحدة الوجود . أما عبد الحق بن سبعين ، وهو آخر علماء الموحدين ، فقد كان كذلك صوفياً ، ولكنه كان فى الوقت نفسه تلميذاً دقيقاً لأرسطو . وليس فى الإسلام فى العصر الحديث أية دراسة لأرسطو ، إلا فى المنطق فقط ، حيث ظل أرسطو دائماً مبرزاً .

الفصل العاشر ..

النقطة اليهود

لقد رأينا من قبل أن اليهود قد لعبوا دوراً هاماً في جلب المعرفة بالبحث الفلسفي من آسيا الى اسبانيا ، وأن ابن جبرول يحتل مكاناً في حركة النقل التي خلقت صلة بين الاسلام في اسبانيا وبين هذه الدراسات . ولم يكن في هذا نهاية مشاركة اليهود في البحث الفلسفي ، ولكن كتابهم اللاحقين لا يعتبرون جزءاً من السلسلة العادية للطغلاب الأرستوطاليسيين الذين تركوا أثراً في العالم الاسلامي ، وإنما كانوا منحصرين في الدوائر اليهودية . ومع هذا لهم أهمية أوسع من أن تكون طائفية مجردة ، لأن تلاميذ ابن رشد من اليهود هم الذين رفعوه الى مستوى من الأهمية أعظم مما كان له في العالم الاسلامي في أي وقت . ولقد نشأت بين اليهود حقاً مدرسة رشدية أصبحت فيما بعد وسيلة رئيسية لتقديم نظريات ابن رشد الى المدرسة اللاتينية . وأن نقل الفلسفة من العربية الى اللاتينية كما سنرى بعد قليل ليقع في مرحلتين : نقلت المادة العربية في أولها نقلاً مباشراً ، وكانت الكتب المستعملة هي ذات الأهمية القصوى في الاسلام ، أما في المرحلة المتأخرة ، فإن اليهود كانوا هم الوسطاء ، ومن ثم كان اختيار المتن والمؤلفين متأثراً الى حد كبير بمدرسة يهودية معاصرة .

ويعرض ابن جبرول الفلاسفة الأرستوطاليسية بعد أن عرفت في المحيط اليهودي ، كما بدأ من سعيد الفيومي في العراق دخول المبادلات المعتزلية بين اليهود . وفي الحق أن كل التجارب العقلية في المجتمع الاسلامي قد تربحت بين اليهود ، وقد تلا المعتزلة والفلاسفة في الاسلام المتكلمون الذين بدوا بصورتهم النهائية بظهور الغزالي ، وكان الغزالي شبيهه في اليهودية كذلك .

أن مؤسس المدرسة اليهودية التقليدية هو اليهودي الاسباني يهودا مال ليفي أو هلاوي المتوفى عام ٥٤٠ هـ (١١٤٥ م) ، وقد

عاش خلال حكم الرابطين ومن تبهم من الموحدين . وتعرف تعاليمه من كتاب له عنوانه السفر الخزري (١) *Sefer hakuzari* وهو مكون من خمس مقالات يفترض أنها محاورات جرت بين ملك الخزري وبين زائر يهودي في بلاطه . وتتناقض هذه المحادثات موضوعات متنوعة ذات صبغة فلسفية وسياسية . وهي تحض على دراسة الفلسفة ، ولكنها تشير الى أن السلوك الحسن لا يوصل اليه من طريق الفلسفة التي تشغل نفسها بالبحث العلمي ، ولا صلة بين هذا البحث وبين واجبات الحياة العملية . وان خير وسيلة لاكتساب السلوك الصحيح هي الدين ، وهو ماثور الحكمة السارية التي أوحى بها الى أهل الأرمان الغابرة . بل يمكن حتى في الأمور النظرية أن نجد الهدى اليقيني في الماثور الديني أكثر مما نجده في أفكار الفلاسفة . لقد خلق الله الأشياء جميعاً من العدم ، وكل محاولة لتعطيل وجود الشر والنقص في العالم بواسطة القول بقيمة المادة ، أو بواسطة عمل قوانين الطبيعة ، مقضى عليها بالفشل ، لأن هذه القوانين نفسها لا يد من أرجاعها الى الله . وان الصعوبة الناشئة عن الخلط بين الشر والخير في الخلق لمواضحة ، وان حلها لغير معروف ، ولكن ينبغي الاعتقاد بأن الخلق كان من عمل الله ، بالرغم من الصعوبات الماثلة .

أما بالنسبة لذات الله وصفاته ، فان التفريق الذي حاول سعيد الفيومي أن يفرق به بين الصفات الجوهرية وغير الجوهرية لا يمكن الدفاع عنه . فالصفات الواردة في العهد القديم يمكن أن يوصف الله بها ، لأنها جاءت من طريق الوحي . وهذا هو بالضبط ما قسأل به الأشعري والغزالي . وهذه الصفات إما أن تدل على فاعلية أو نسبية أو سلبية . فأما ما دل منها على فاعلية أو نسبية فانه يطلق على الله بطريق المجاز ، لأننا لا نعلم معناه الحقيقي .

والفكرة الخامسة موجهة توجيهها خاصاً ضد الفلاسفة، لأنهم يعلمون من الآراء ما يهجم الوحي . فهو يعترض أولاً على نظرية الفيوضات ، لأن عملية الخلق قد حدثت من الله مباشرة ، دون واسطة ، فلو كان ثمة فيوضات ، فلماذا توقفت عند فلك القمر ؟ وفي هذا إشارة الى الوصف الذي قدمه كتاب العرب ، الذين حاولوا تحليل الفيض المتصاقب من العلة الأولى الى الأملاك المختلفة . ثم هو يعترض أيضاً على محاولات المتكلمين

(١) اسمه بالعربية « الحجة والدليل في نعمة الدين النذلي » .

أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، فهم بهذا يقوضون حقائق الوحي ، وبهذا يقف موقفنا أكثر رُجعية من الغزالي . وكان لابد من هذا ، لأن الفكر اليهودي لم يكن قد تأثر بالفلسفة كما كتبت الحال بالنسبة للمسلمين . ثم هو يعترض كذلك على وصف النفس بأنها عقل ، ويبدو أن علة ذلك أن الاستعمال الشائع قد حصر « النشاط العقلي » إلى أقصى حد في الأنظار الفلسفية . واحتج بوجه خاص على ما يفهم من ذلك من أن نفوس الفلاسفة فقط هي التي تتخذ في النهاية مع العقل الفعال . ونفس الإنسان جوهر روحي لا يغنى ، وهي لا تصل إلى البقاء بالنشاط العقلي ، ولكن بقاءها ضروري بطبيعتها . ثم هو يعترف على أية حال بأن النفس المنفصلة في الإنسان متأثرة بالعقل الفعال الذي يبدو أنه يعتبره حكمة الله . مشخصة . ومن ثم حدد هلاوي الشريعة اليهودية على وجه العموم لتكون مضادة لتعاليم الفلاسفة . وهو يقر سلطان النظر الفلسفي ، ولكنه هو نفسه محافظ بلا شك . وإن الله لهو الخالق بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . ولا يمكن قبول أي تعريف فلسفي للخلق يفسره تفسيراً مخالفاً للعقيدة التقليدية . ولكن لا يبدو أن هلاوي كان له أثر كبير خارج اليهودية ، ويظهر من كتابه المدى الذي وصل إليه الفكر اليهودي في القرن السادس الهجري في مخالفة الآراء الفلسفية السائدة ، ولو أنه لم يكن بجهلها .

وامتاز اليهود في إسبانيا في مهنة الطب ، فرددوا ونموا بصوت العلماء العرب الذين كتبتوا في البداية من تلاميذ النسطرة واليهود . وأشهر هؤلاء اليهود والأسبان الذين أصبحوا قادة الدراسات الطبية ابن زهر المتوفى عام ٥٩٥ هـ (١١٩٩ م) ، ويعترف لدى علماء الغرب باسم Avenzoar . ولد في إشبيلية في أسرة من الأطباء . ولم تأخذ الفلسفة اليهودية مكان القيادة حتى ظهر أبو عمران موسى بن ميون بن عبد الله المتوفى عام ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م) ، وهو معاصر وتابع لابن رشد ، بل هو الذي بذل أكبر جهد في إنشاء مدرسة رشدية ، فنقل عمل ابن رشد إلى المسيحية اللاتينية وكان ابن ميون ابناً لأحد تلاميذ هلاوي ، ويقال أنه كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجة . ولقد هاجرت أسرته إلى أفريقية ، لتجنب اضطهاد الموحدين ، واستقرت مدة في نلس ، ثم تحولت إلى مصر . وسمع ابن ميون ، أو Maimonides كما يسميه الأوربيون عادة ، عن ابن رشد أول سماعه عنه وهو بالقاهرة .

وأشهر كتبه دلالة الحائرين الذى وضع بالعربية كما وضعت كتبه الأخرى جميعا وترجم هذا الكتاب الى العبرية فيما حول أيام وفاته على يد صمويل بن طيرون ، وجعل عنوانه Moreh Nodukin . ونشرت النسخة العربية التى طبعها منك Munk فى باريس فى أجزاء ثلاثة فيما بين ١٨٥٦ و ١٨٦٦ م ، وفى عام ١٨٨٤ نشرت ترجمة انجليزية لها بلندن وضعها غريندلاندر . ويلى ذلك فى الأهمية مؤلف له اسمه مقالة فى التوحيد ، وقد وضعت ترجمة له الى العربية فى القرن الرابع عشر الميلادى . أما كتبه الأخرى فمعظمها فى الطب ، وتشتمل على كتب « فى السموم وترياقها » ، و « اليواسير » ، و « الربو » وشرح على بقراط .

ويرد ابن ميمون فى تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابى وابن سينا موضوعاً فى صورة يهودية . قال هو العقل ، وهو المدرك (بكسر الراء) والمدرك (بفتح الراء) ، بل هو العلة الأولى ، والمنبع الدائم ، وهو فى جوهره واجب بالضرورة ، ولا يمكن استكمال الصفات بصورة تدل على التعمد ، ولا ينبغى الاعتراف الا بما يدل على فاعلية من هذه الصفات ، مع عدم الاعتراف بما يدل على نسبية بين الله ومخلوقاته . وهو كائن رشد فى خاصيته للمتكلمين الذين يعتبرهم انتهازيين فى تفكيرهم الفلسفى ، وتتقصصهم المبادئ الثابتة ، والى جانب هذا لا نجد طريقتهم التى تعتمد على الحل الوسط تواجه قانون السببية مواجهة عادلة . على انه لا يمكن الرضا برأى أرسطو فى قسم المادة ، لأن الخلق قد تم من العدم ، كما يدل قانون السببية . ولا يمكن البرهنة على أن الأمر تم بهذه الصورة ، ولكن كل افتراض مضاد لهذا لا يمكن الدفاع عنه . وثمة بداية فى الخلق لكل خصائص المادة ، وقوانين الطبيعة ، وما إليها ، وفى اليوم الأول خلق الله البدايات ، أى العقول التى صدرت عنها الأفلاك المختلفة ، وخلق الحركة ، حتى سخل الكون جميعه وما فيه فى حيز الوجود ذلك اليوم . ثم تم توزيع محتويات الكون وتطورها فيما تلا ذلك من الأيام ، وفى اليوم السابع أراح الله نفسه ، ومعنى ذلك أنه توقف عن عملية الخلق ، ووضع الأكوان تحت سيطرة القوانين الطبيعية التى تحكمها فيها من بعد .

إن تعاليم ابن ميمون لهى صورة معدلة من المذهب الفلسفى الذى تطور به الفارابى وابن سينا ، فهى هذا المذهب بحيث يناسب العقائد اليهودية ، وكان لهذه التعاليم نجاح سريع ذائع منتشر بين معظم المجتمع اليهودى فى أيامه ، ولكن هذا النجاح لم يكن دون معارضة فى

معابد اليهود في أراجون وقطالونيا وبروفانس ، وهي الأماكن التي لجأ إليها اليهود من اضطهاد الموحدين . أما معبد ناربون ، فقد دافع عن هذه التعاليم . ولم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمى الكنيس اليهودى الا في القرن الثالى ، وكان ذلك نتيجة لجهود داود كمتشى .

ومع ان ابن ميمون كان معروفا للمدرسين اللاتنيين ، لم يكن عمله او عمل أى واحد من الكتاب اليهود هو الذى صير اليهود نوى خطر في الفكر الغربى في القرون الوسطى ، بقدر ما صيرهم كذلك عمله في نشر فلسفة ابن رشد ، الذى كتبوا يسمونه : « نفس أرسطو وعقله » . ولا نكاد نجد مخطوطات يهودية لأرسطو دون شرح ابن رشد وان شروحه ليكثر فيها ان تعمل اسم أرسطو في عناوينها . وكان لابن رشد مكان عظيم في الفكر اليهودى باعتباره شارحا ، كما أخذ مكانه في المدرسة اللاتينية باعتباره شارحا غيلا ، وحجة ، بعد ان قدمه المبلون اليهود .

ولقد شئت الاضطهاد الموحدى كثيرين من اليهود في افريقية وبروفانس ولانجودوك 'Languedoc' . فاما من لجأوا الى افريقية كابن ميمون فقد ابقوا على استعمال اللغة العربية ، ولكن اللغة العربية سرعان ما بطل استعمالها بين من هربوا الى الشمال . ولا شك ان اللاتنيين في بروفانس وجدوا من الضروري ان يستخدموا لهجة هذا الاقليم في الاتصال بجيرانهم المسيحيين ، وكان هذه اللهجة لم تستعمل أبدا حتى ذلك الوقت في الأغراض العلمية أو الفلسفية . أما في المسيحية الغربية ، فان اللاتينية كانت تستخدم دون تمييز باعتبارها أداة للتربية والبحث ، ولكن اللاتنيين اليهود لم يحسوا بميل الى استخدام لغة لم تكن لهم صلة تقليدية بها ، وهى لغة اجنبية عنهم تماما ، لم تستخدم من قبل في الأغراض اليهودية . وتحت ضغط هذه الظروف تعدد قادة اليهود ان يقدوا الحالة الفطية السائدة بين جيرانهم من اليهود ، حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل باعتبارها لغة علم ، على حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل في الكلام اليوى ، فأحيوا العبرية باعتبارها وسيلة للطم والأدب ، ولقد احتفظت العبرية بمكانها دائما باعتبارها لغة طقوس تعبدية ، كما كانت ثمة تعبدات يهودية باللغة الاغريقية . ولكن هذه التعبدات كانت تنتمى الى عهد أقدم . وكان من نتيجة احياء اللغة العبرية ان نشأت عبرية جديدة لا تحافظ على خط الاستمرار التاريخى مع العبرية القديمة . ولقد كانت اللغة العبرية

حينئذ من الدهر لغة مينة في الشرق ، ولم تنتشر أبدا باعتبارها لغة حية للكلام في الغرب . ولكن هذا البحث الصناعي الذي له أشباه كثيرة في التاريخ لم يكن عملا صعبا كما بدا لأول وهلة . وكانت اللغة العربية لغة الكلام لدى اليهود الأسبان ، وكانت هذه العربية من الناحية اللغوية — وعلى وجه التقريب — لهجة أن لم تكن من اللغة العربية فمن أصل اللغة العربية ، الذي تبدو فيه نواحي اتفاق كثيرة مع العبرية . ولم تكن هذه الصلات اللغوية مفهومة تماما في ذلك الوقت بالطبع ، إذ كان اليهود تحت تأثير ما لديهم من العقائد يميلون إلى اعتبار العربية فرعاً من العبرية . ومع هذا كتبت القرابة واضحة . وليس من النادر أن نجد في الترجمات الأولى من العربية إلى العبرية أن معظم الكلمات كانت تترجم بطريقة تستخدم فيها نفس حروف المادة التي في الأصل .

ثانياً : ولم يقتصر الأمر على الإحساس بسهولة اللغة العبرية بالنسبة لكل من عرف العربية ، ولكن حدثت دراسات لغوية جنية على يدى يهودا شيوخ وداود كمتشى وآخرين ، فأكنت هذه الدراسات القرابة القريبة ، واصطبغت جميع قواعد النحو العبرى بقواعد النحو العبرى ، ولهذا كان من الممكن للإنسان أن يكتب العبرية ، أو يتكلمها بواسطة تحويل الكلمات العربية إلى صورها العبرية : ولسنا نعى أن الذين أحيوا العبرية الحديثة قد تجاهلوا خصائص اللغة القديمة فهم لم يفعلوا ذلك في الحقيقة ؛ ولكنهم كانوا في وضع يستخدمون فيه العبرية كما لو كانت لهجة تختلف عن العبرية في التفاصيل فقط . وهم بمواقفهم هذا أكثر التزاماً لجادة الصواب مما ظنوا . ولم يمس وقت طويل حتى تركوا اللغة العربية ؛ وأما اللغة العبرية التي تسبب بعضها في أحياء آمال اليهود ، فقد اتخذت بكل حماس لغة تدريس في المدارس ، ولكننا لا نعلم مدى استخدامها كلفة حديث في الأسرة .

يرجعل هذا التغير من الضرورة أن تترجم المؤلفات المتأخرة التي تتناول الألهايات والفلسفة من العربية إلى العبرية . ويرى الرواة أن بداية هذا العمل في الترجمات كانت في القرن الثاني عشر ؛ ولكن يحتمل أن ذلك مجانب للصواب ، إذ لم تكن بداية ظهور الترجمات العبرية إلا في خلال القرن الثالث عشر . وكان أكثر المترجمين من أسرة يهودا بن طيون الذي لا يمكن قبوله باعتباره مترجماً . فأول ترجمة هي التي قام بها صمويل بن طيون الذي جمع بالعبرية « آراء الفلاسفة » ، وهي سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين . وقد استعمل هذا الانتاج

يعتباره مقنا مقداولا بجتى حلت محلّه الترجمات الكاملة للنصوص ذاتها
فذهبت هذه المجموعة بالطبع خارج دائرة الاستعمال . . والجزء الرئيسي
من الترجمة هو الذى قام به موسى بن طيرون (جوالى ١٢٦٠ م) فهو
الذى ترجم معظم شروح ابن رشد ، و اجزاء من آثاره الطبية ، كما ترجم
كتاب ابن ميمون « دلالة الحائرين » . وكان فردريك الثانى فى ذلك
الوقت شديد الرغبة فى تقديم الكتب العربية الى الغرب ، وذلك لسنر
مستشير اليه مرة أخرى حين ننظر فى ترجمة الكتب الفلسفية الغربية
الى اللغة اللاتينية . وهكذا نجده يرمى يعقوب بن أبى بلرى ، ويجرى
عليه رزقا . ويعقوب هذا هو صهر سمبول بن طيرون وزوج ابنته ،
وكان يقيم فى نابولى ، وقد استخدم يعقوب كل هذا فى اعداد ترجمة
عبرية لشروح ابن رشد على الأورجانون لأرسطو .

ونحن نرى فى القرن الثالث عشر الميلادى مجموعة متصلة من العلماء
اليهود ، اياهم مشتغلين بالمجموعات او المختصرات ، او قائمين فعلا
بترجمة النصوص الكاملة التى كتبها كبار الفلاسفة العرب ، ولاسيما
ابن رشد . وفى حوالى عام ١٢٤٧ م نشر يهود بن سالومو كوهين
الطليطلى كتابه « بحث عن الحكمة » ، وهو دائرة معارف لآراء أرسطو
ينبنى أساسا على تعليم ابن رشد . وبعد ذلك بقليل ردد نسلم توفى بن
يوسف بن غلاويرا آراء ابن رشد فى مقالات له . وبعد ذلك أيضا — وفى
القرن الثالث عشر — جمع جرسون بن سالومو « باب المسماة » ،
وهو كتاب يبدو فيه الأمر المذكور نفسه .

وفىها حول عام ١٢٥٧ م نجد سليمان بن يوسف بن أيوب ،
وهو لاجئ من غرناطة الى بزيير يترجم نص شروح ابن رشد على
السماء والعالم ، وفى أواخر هذا القرن تبدأ للترجمات الكلمة تجل محل
المختصرات والمجموعات والمقتطفات . وفيما حوالى ١٢٨٤ م ترجم
زراحنيا بن اسحق البرشلونى شروح ابن رشد على الطبيعيات ،
والميتافيزيقا ، وعلى السماء والعالم . ويلفت رينان النظر الى أن هذه
الكتب نفسها ترجمت مرة بعد أخرى ، وقد حدث أحيانا أن كان
مترجمو الكتب نفسها معاصرين بعضهم لبعض تقريبا ، بل كلوا
يعيشون فى الجهة نفسها . وواضح أن هذه الترجمات لم تكتب لها سرعة
الذوب ، ولا يبدو أن مهمة المترجم كانت تحوز الاحترام ، اذ كانت تعتبر
عملا أليا خالصا ، لا يتصف صاحبه بأية صفة انبية .

وفي القرن الرابع عشر ترجم كالونيوس بن كالونيوس بن مير شروح ابن رشد على الجدل والسفسطة والبرهان (الذي أكمله في ١٣١٤ م) ، ثم ترجم شروحه على الطبيعيات والميتافيزيقا ، والسما والعالَم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية (وأكمله في عام ١٣١٧ م) ، وتابع ذلك بترجمة لتهاافت التهاافت . وقد وضعت ترجمة عبرية مستقلة لهذا الكتاب . الأخير نفسه حوالي الزمن نفسه على يد كالونيوس بن داود ابن تاوروس . وفيما حول عام ١٣٢١ م أعد Rabbi الكاهن سهويل بن يهودا بن ميشولام في مرسيلا نسخة عبرية من شروح ابن رشد على (الأخلاق إلى نيقوماخوس) ، وشرحه على جمهورية افلاطون التي كانت تعتبر عند كتاب العرب جزءاً من قانون أرسطو . ومن العجيب أن نلاحظ في مكان ما حول ذلك الوقت أن يهودا بن موسى ابن دانيال أعد في روما ترجمة عبرية لكتاب جوهر الفلك *de substantia orbis* من ترجمة لاتينية مأخوذة عن العربية ، وكانت الترجمات لاتينية مأخوذة عن العربية وكانت الترجمات العبرية واللاتينية إلى حد كبير توضع في نفس الوقت ، ولكنها مستقلة بعضها عن بعض ، ولم يؤثر بعضها في بعض إلا في القرن الرابع عشر . وفي خلال هذه المرحلة الأخيرة ترجم الكثير من الكتب العربية الفلسفية إلى اللاتينية بطريق العبرية ، وكان ذلك سبباً في كثرة ما ترجم لابن رشد ، نتيجة لشغف اليهود بكتبه . أما الترجمات الأولى إلى اللاتينية من العربية فقد كانت تهيل إلى الاهتمام بابن سينا .

وفي خلال القرن الرابع عشر الميلادي تبدا الشروح العبرية لابن رشد ، ومن أهم الشراح ليفي بن جرسون البانيولي الذي شرح الاتصال في نظرية ابن رشد على الرأي القائل باتحاد النفس بالمقل الفعال . كما شرح كتاب ابن رشد عن « مادة العالم » . وتردد تعاليم ليفي ما في الأرسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر مما كان لدى ابن ميجون . فهو يقر بقدَم العالم ، ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له ، وليس للخلق معنى عنده إلا إعطاء الصورة لهذا الجوهر غير المصور .

وكان موسى الجاربروني معاصراً لليفي ، ووضع فيما بين ١٣٤٠ - ١٣٥٠ م شروحا على نفس الكتب التي ترجمها ليفي لابن رشد ، كما ترجم بعض الكتب في علم الطبيعة .

وكان القرن الرابع عشر عصراً ذهبياً للمدرسة اليهودية ، على حين يراها القرن التالي في حالة تدهور . وكان ابن رشد لا يزال موضوع دراسة ، وكانت الشروح لا تزال تجمع . وفيما حول ١٤٥٥ م جاء يوسف بن سام توف من سيجوفا بشرح على أخلاق أرسطو ، أراد به أن يكون ملحقاً لابن رشد الذي لم يكتب شرحاً لهذا الجزء من كتابات أرسطو . وأما الياش رابينيجو الذي كان معلماً في بادوا في نهاية القرن الخامس عشر فإن رينان يعتبره آخر رشدي يهودي عظيم . كتب شرحاً على جوهر الفلك في عام ١٤٨٥ م ، ونشر كذلك بعض التعليقات على ابن رشد .

وشهد القرن السادس عشر الاضمحلال النهائي للرشدية اليهودية ففي عام ١٥٦٠ م نشر « ريفادي ترينتو » مختصراً لمنطق ابن رشد ، فقل متناً متداولاً بين اليهود ، ولكن ابن رشد فيما عدا الإبطي كانت قيمته قد بدأت تتضاءل . فان الكاهن موسى الألوزيني (حوالي ١٥٢٨ م) كان يستخدم كتاب الغزالي ضد الفلاسفة لمعارض ابن رشد ، ونجد دلالات على الاهتمام بالفلاطون من جانب من ازدروا أرسطو باعتباره خرافة من خرافات العصور المظلمة . وليس الفلاسفة اليهود المتأخرون كاسبينوزا . على صلة بتقاليد القرون الوسطى هذه التي انقطعت في نهاية القرن السادس عشر ، اذ يبدو على البحث المتأخر أثر الفكر غير اليهودي الذي جاء بعد النهضة .

الفصل العاشر عشر

أثر الفلسفة العربية فى المدرسة اللاتينية

لقد تتبعنا الطريق التى سلكتها الفلسفة الهلينية من الاغريق الى
المصريين ، ومن السوريين الى المسلمين الذين يتكلمون العربية ، ثم حملها
المسلمون من آسيا الى المغرب الأقصى . وعليها الآن أن ننظر فى الطريق
الذى وصلت خلالها من ايدى العرب الى ايدى اللاتينيين ، وكان اول
اتصال بين اللاتينيين وبين فلسفة المسلمية فى اسبانيا كما يمكن أن
يتوقع ؛ ففي ذلك الوقت - أى فى القرون الوسطى - يمكن أن نصف
الأجزاء العربية من أوروبا بحق بأنها لاتينية (١) ، لأن اللغة اللاتينية لم
تكن تستعمل فى الطقوس الكنسية فقط ، ولكن كانت وسيلة للتعليم
والاختلاط بين المثقفين . وليس معنى هذا أن اللهجات الوطنية فى البلاد
العربية كلها تنتمى الى اصول لاتينية ولا يفيد هذا بالطبع أى تفكير فى
وجود شعب لاتينى . وإنما يشير ذلك الى مجموعة ثقافية . ونحن نستخدم
لفظ « اللاتينيين » لندل به على الذين شاركوا فى مدنية يمكن أن
توصف وصفا صائبا بأن اصلها لاتينى . وكانت هذه الثقافة اللاتينية فى
اسبانيا على اتصال بالثقافة العربية التى كانت للمسلمين . وإن نقل
المادة العربية الى اللاتينية ليقصل اتصالا خاصا بريموند الذى كان
كبير اساقفة طليطلة من ١١٢٠ الى ١١٥٠ م . ولقد أصبحت طليطلة
جزءا من مملكة قشتالة Castile فى عام ١٠٨٥ ، خلال عهد الفوضى
الذى سبق غزو الموحديين مباشرة ، حيث استولى عليها ألفونسو السادس ،
وجعلها عاصمة ملكه ، فأصبح كبير اساقفة طليطلة رئيسا دينيا فى
اسبانيا . وحين أخذت المدينة حصل الاتفاق على أن يكون المواطنون
احرارا فى اتباع دينهم ، ولكن المسيحيين بعد سقوط المدينة بسنة استولوا
على الكنيسة العظيمة التى كانت قد تحولت الى مسجد جامع منذ

(١) لست أدري ما المانع عند المستشرقين الآن أن يصرفوا علماء الدولة العربية
بانهم عرب . فى حين أنه لم تكن اللغة العربية قاصرة على الاختلاط بين المثقفين وإنما
كانت لغة الجميع .

٢٧٠ عام مضت ، وأعادوها الى المسيحية . على أن المسلمين عاشوا في الغالب جنباً الى جنب مع المسيحيين في طليطلة ، فكان وجودهم في المدينة التي بها الملك والبلط والرييس الدينى سبباً في خلق اعجابهم بهم لدى جيرانهم ، فبدوا يهتمون بالحياة العقلية في الاسلام في السنوات التي تلت . ولقد أراد كبير الأساقفة ريموند أن يجعل الفلسفة العربية في متناول المسيحيين ، ولابد أن نذكر أن المؤرخين كانوا قد استقروا في اسبانيا في ذلك الوقت ، فكان من تعصبهم أن هرب عدد من اليهود والمسيحيين الى البلاد المجاورة .

ولقد أسس ريموند مدرسة في طليطلة للمترجمين ، وجعل على رأسها كبير الشمامسة دومينيك غوند سلافى ، وجعل من واجبه أن تعد ترجمات لاتينية لأهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية . وهكذا وجدت ترجمات كثيرة للنسخ العربية لأرسطو والشروح والمختصرات التي وضعها الفارابى وابن سينا . وكانت الطريقة المستخدمة في هذه المدرسة والمتبعة في القرون الوسطى هي أن يستخدم الموظفون في الترجمة فيضعوا الكلمة اللاتينية فوق الكلمات العربية التي في الأصل ، ثم تراجع اللاتينية على يدى كبير الموظفين ، وتحصل الترجمة بعد انتهائها اسم من راجعها . وكانت هذه الطريقة آلية للغاية ، فكان المترجم يعمل معاملة الأقل في الأهمية ويبدو أن اعداد الترجمات كان يحدث بحسب الأوامر بالطريقة نفسها التي كان يحدث بها نسخ النصوص ، فلم تكن تعتبر أكثر اتصالاً بالمعرفة من عملية النسخ ؛ كما لم تكن مهمة المراجع أكثر من أن يتأكد من أن الجمل اللاتينية كانت صحيحة من الناحية النحوية . أما تركيب الجملة فكان لا يزال عربى الطابع ، وكان في الغالب في منتهى الصعوبة في الفهم على القارئ اللاتينى ، ولا سيما حين تكون الكلمات الصعبة مجرد ترجمة للكلمة العربية . ولاشك في أن بعض اليهود كان من بين المترجمين المستخدمين في هذه المدرسة ؛ والمعروف أن أحدهم كان يسمى يحيى الاشبيلى . وليس لدينا كبير علم بانتشار هذه الترجمات التي صنعت في طليطلة ؛ ولكن من المؤكد أنه بعد مضي ثلاثين عاماً كان جميع نص الأورجانون المنطقى لأرسطو يستعمل في باريس . وينبغى أن يكون ذلك مستحيلاً لو أن الترجمات اللاتينية انحصرت فيما نقله بويثيوس . Boethius ، ويوحنا سكوت John Scotus ، ومقتطفات افلاطون التي أوردها القديس اوغسطين . ولكن هذه المادة التي كانت لدى الغرب كانت أساس المدرسة ، وقد تطورت الى آخر مدى يمكن أن تتطور اليه . ونقل بويثيوس ترجمة لاتينية لكتاب ايساغوجى لفورفورديوس .

والمقولات ، والعبارة لأرسطو ، على حين ترجم يوحنا سكوت ما ينسب من الكتب الى ديونيسيوس * وان تجاوز المدرسة اللاتينية لهذا الطور قد جاء في ثلاث مراحل : أولاها استجلاب بقية نصوص أرسطو ، ومجموعة المصنفات العلمية التي يتألف منها القانون المنطقي *Logical canon* بطريق الترجمة من العربية ، ثم جاءت ترجمات من الاغريقية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٢٠٤ م ، والثالثة استجلاب كتب الشراح العرب *

و اول كاتب مدرسي لاتيني يبدي معرفة بالأورجانون المنطقي جميعه هو يوحنا سالزيوري المتوفى عام ١١٨٢ م ، وكان يحاضر في باريس ؛ ولكن لا يظهر ان كتابات أرسطو الميتافيزيقية والنفسية كانت قد انتشرت في ذلك الوقت *

وكانت باريس في ذلك الوقت قد أصبحت مركزا للفلسفة المدرسية التي كانت قد بدأت تعمل عملها في اللاهوت حينئذ * وحدث هذا دون تأثر بالمناهج العربية في أعمال بطرس لومبارد المتوفى عام ١١٦٠ م ، والذي ألف كتاب الجمل *Senten* وهو دائرة معارف لما شجر في زمنه من مجادلات ، ولكنه مجرد جمع لها ؛ فظل هذا الكتاب متداولاً حتى القرن السابع عشر * ويبدو في المناهج والصور المستعملة في كتاب الجمل تأثير أيبيلارد ، بل أكثر من ذلك أثر ديكريتال الجراطياني *Decretals of Gratian* . ومما يلفت النظر أن تشير الى أن بطرس لومبارد كان لديه ترجمة يستعملها لما كتبه القديس يوحنا الدمشقي *

ونجد في بداية القرن الثالث عشر مجادلات متنوعة في باريس تدور حول موضوعات شبيهة بموضوعات الجدل عند فلاسفة العرب ، ولكنها في حقيقتها مأخوذة من منابع مستقلة عن ذلك تماما * وليس يذكر شيء بالمؤثرات العربية أكثر مما تفعل مناقشة الوحدة الجوهرية للنفس التي يبدو أنها كانت صدى لابن رشد ، ولكن هذا المذهب قد تطور تطوراً مستقلاً من مادة أفلاطونية محدثة في الكنيسة السلافية وهو في ملامحه الأساسية لا يبعد في الشبه عن تعاليم ابن رشد ، ولكنه كان ذا نغمة الى درجة ما في أيرلندا (انظر ريتان : ابن رشد ١٣٢ - ١٣٣) وهكذا نجد راترامنوس الكربي *Ratramnos of Corbey* يكتب في القرن التاسع ضد من يقال له مكاربيوس ليدهض له آراء مشابهة * ولا يمكن

ادعاء وجود مؤثرات عربية هنا في ذلك الوقت ، حقا ان ابن رشد لم يكن قد ولد في ذلك الوقت وكذلك نقرأ عن سيمون التورنائي Simon of Tournay الذي كان معلما للاهوت في باريس عام ١٢٠٠ م أنه « بينما يتبع أرسطو تبعا شديدا يثمه بعض الكتاب المحدثين بالالحاد » (Henry of Yand. Lib. de script. eccles. e. 24 2, p. 121 in Fabricius Bibbioth). ولكن هذا لا يعني أنه تطرف في تطبيق الجدلية في اللاهوت .

وان اهتماما اكبر ليتعلق بأوامر صدرت في مجمع مقنس عقد في باريس عام ١٢٠٩ م ، ووفق عليها بقرارات من القاصد الرسولي البابوي عام ١٢١٥ م . ولقد اتخذت هذه الاجراءات نتيجة للتعاليم الداعية الى القول بوحدة الوجود ، والتي جاء بها داود البينانتي Dauid of Dinant وأمالريك البينائي Amalric of Bena اللذان بعثا ما في تعليمات يوحنا سكوت من قول بوحدة الوجود ؛ ويتقرب الأوامر التي تدور حولها فقرات من عبارات سكوت . وقد اتهمت التعليمات نفسها من جهة هوريوس الثالث في عام ١٢٢٥ م ، ولكن الأوامر التي صدرت عام ١٢٠٩ م تمنع كذلك استعمال فلسفة أرسطو الطبيعية والشرح ، على حين تسمح أوامر القاصد الرسولي التي صدرت عام ١٢١٥ م باستعمال الكتب المنطقية القديمة والترجمات الحديثة ، حيث يقصد « بالترجمات الحديثة » على احتمال « الترجمات الحديثة التي وضعت من العربية » في مقابل « الترجمات القديمة » التي وضعها بويثيوس ، ولوائه من المحتمل ان نسخة وضعت من الاغريقية مباشرة كانت متداولة ومعروفة باسم « الترجمات الحديثة » . وكذلك منعت قراءة الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية وهلم جرا ، وكل المادة التي كانت معدة باللغة العربية .

وفي عام ١٢١٥ م أصبح فريديريك الثاني امبراطورا ، وبدأ في ١٢٢١ م في تنظيم مملكة صقلية . وقد كان في صقلية ، وفي اثناء الحروب الصليبية في الشرق على اتصال بالمسلمين واعجاب بهم ، فاتخذ العادات الشرقية ، وكثيرا من العادات والمساك العربية ، ولكن الأهم من ذلك أنه كان شديد الاعجاب بفلسفة العرب الذين كان يمكنه أن يقرأ كتبهم في أصولها ، حيث كان يعرف الألمانية والفرنسية والإيطالية واللاتينية والأغريقية والعربية . ويبيد المؤرخون الذين عاصروه في صورة مفكر حن اعتبر كل البيانات متشابهة في

كونها لا تساوى شيئا . وقد نسبوا اليه مقالة قال فيها : ان العالم قد اصابه الازدي من مدعين ثلاثة ، هم موسى وعيسى ومحمد . وهذا الرأى من آراء فريديريك يرد فى عبارات غامضة جاء بها جريجوريوس التاسع فى كتاب سورى عام « ملائم للمبادئ كلها ، وأبقى من الأرض ، (فى مخطوطة رقم ٢٨ - ف ٧٩) ، حيث يقارن الامبراطور بالحيوان الملحد الذى تكلم عنه القيس يوحنا فى الجزء الثالث عشر من كتابه ، ولكن فريديريك فى جوابه على ذلك قرن البابا بالحيوان الذى تكلم عنه يوحنا فى الجزء السادس : « الغول الأكبر الذى اخضع العالم كله ، وعبر عن موقفه التقليدى من موسى وعيسى ومحمد . ومن المحتمل ان رينان (ابن رشد والرشدية ص ٢٩٢) يفترض ان الآراء النسوية الى فريديريك تنبنى على عطف ظاهر على الفلاسفة العرب الذين اعتبروا كل النيات على السواء تناسب جمهرة العوام ، وأوضحوا ملاحظتهم باقتباس « القوانين الثلاثة » التى كانت معروفة لهم . وفى عام ١٢٢٤ أسس فريديريك جامعة فى نابولى ، وجعلها مدرسة لجلب العلم العربى الى العالم الغربى ، وهناك وضعت ترجمات مختلفة من العربية الى اللاتينية والعبرية . ولقد زار ميخائيل سكوت بتشجيع منه مدينة طليطلة حوالى عام ١٢١٧ م ، وترجم شروح ابن رشد على كتب أرسطو السماء والعالم ، والجزء الأول من كتاب النفس ، ومن المحتمل أنه هو الذى ترجم التعليقات على آثار العلوية ، والقوى الطبيعية ، وجوهر الفلك ، والطبيعات ، والكون والفساد . وكانت شروح ابن سينا ذاتة نيوعا عاما قبل ذلك ، حتى ليتمكن أن تكون هى الشروح التى اشارت اليها أوامر مجمع باريس المقدس عام ١٢٠٩ م . ولكننا لا نعلم من المسئول عن ترجمتها الى اللاتينية ، إلا أنه كان من المؤكد على وجه التقريب أنها جاءت من مدرسة طليطلة . أما استجلاب أعمال ابن رشد ، وهو غير حسن السمعة بين المسلمين ، فهو دليل على أهمية اليهود فى صقلية وفى مدرسة نابولى الجديدة . ونحن نعلم أن ميخائيل سكوت لقي العون من يهودى يقال له اندراوس .

وكان هيرمان الألماني مترجما آخر من ذلك العهد ، وكان فى طليطلة حوالى عام ١٢٥٦ م ، بعد موت فريديريك ، وترجم مختصر الخطابة الذى وضعه الفارابى ، ومختصر ابن رشد للشعر ، وكتابا أقل شهرة لأرسطو . ولقد وصف روجر بيكون ترجمة هيرمان بأنها بريرة لا تكاد تنتزع ، فكان ينقل الكلمات نقلا حرفيا ، حتى أظهر التتوين فى ترجمة أسماء ابن رشد وأبى نصر وهلم جرا .

وحين حل منتصف القرن الثالث عشر كانت كل الكتب الفلسفية التي كتبها ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية ، إلا شرحه للأوريجانوس الذي جاء بعد ذلك بقليل ، ثم تهافت التهافت الذي لم يترجم إلى اللاتينية حتى ترجمه اليهودي كالونيموس في عام ١٣٢٨ م . وترجم بعض كتبه الطبية كذلك في القرن الثالث عشر ، نذكر منها البكليات ، وكتاب التركيب deformatione ، وترجم بعضها آخر من العبرية إلى اللاتينية في أوائل القرن التالي .

وأول دليل على ذبوع الأفكار المأخوذة من ابن رشد يتصل بويليام الأوفرنى (of Auvergne) الذي كان أستاذ باريس ، ويبدو من هذه الأفكار قدر كبير من جزم الثقة في التفاصيل . وقد نشر ويليام في ١٢٤٠ م نقدا لبعض الأفكار التي زعم أنها مأخوذة عن الفلاسفة العرب ، وعبر في خلال ذلك عن معارضته للرأي القائل بوجود عقل أول First Intelligence هو فيض عن الله ، واسطة في الخلق ، وهو رأي شائع عند الفلاسفة جميعا ، ولكنه ينسبه هو إلى الغزالي . ويعترض كذلك على القول بقدم العالم وينسبه نسبة صائبة إلى أرسطو وابن سينا ، ولكنه يذكر ابن رشد باعتباره مدافعا تقليديا عن الحق ، وينعى في النهاية على مذهب وحدة العقول Unity of intellects ، وينسبه مخطئا إلى أرسطو ، ويشير إلى الفارابي باعتباره معتقدا لهذا الاتحاد : وهو في كل ذلك جعل ابن رشد معلما أكثر صوابا ، ميالا إلى الأفكار الصحيحة ولكن وصفه لمذهب وحدة العقول ينم عما في كتابه ابن رشد من ملامح مميزة . وأن حججه التي يوردها ضد هذا المذهب الأخير لم يأت إلى حد كبير نفس الحجج التي أوردها من بعده البرت الكبير والقيس ثوما الأكويني ، وهي أن هذا المذهب يقوض حقيقة الشخصية الفردية ولا يتفق مع ما نلاحظه من اختلاف النكاح باختلاف الأشخاص . ويتنبس من أبي بكر بن باجة باعتباره شارحا لطبيعيات أرسطو ، ولكن الحق أن هذا الكتاب لم يكتب له ابن باجة شرحا ، ويتفق الاقتباس في جوهره مع تعاليم ابن رشد . وكان الموقف في ذلك الوقت على ما يظهر أن أرسطو وشرائه العرب كانوا يراقبون على وجه العموم بشيء من الشك إلا في دراسة المنطق ، ولا يستثنى من ذلك إلا ابن رشد الذي كان يعتبر تقليديا تماما . وهذا قلب غريب للحقائق لا يمكن أن يعود إلا إلى أثر اليهود ، لأن اليهود في ذلك الوقت كانوا من أتباع ابن رشد المخلصين .

وحين تبدأ طوائف الفرير Frairs تحتل مكانها في عمل الجامعات نلاحظ تغيرين هامين : (١) فقد تمال الفرير تماما من السياسة

المتزمنة القائمة على المحافظة ، ويدعوا يستعملون كتب أرسطو والشرح
الحرب بكل حرية ، وينزلوا الجهد للحصول على ترجمات أحدث وأكثر
دقة لكتب أرسطو مأخوذة عن الأصول الاغريقية . وأصبحت الجامعات
تحت هذه القيادة أكثر تقسما وجراة في البحث العلمى ، ولو أن الدلائل
كانت قائمة على وجود معارضة في بعض الجهات . (٧) ويتمشى مع
هذا تمشياً طبيعياً أن يحدث تقدير أصح لايول الشراح المختلفين .

وزعيم هذه الدراسات الجديدة هو الاسكندر هالاس الفرنسيسكانى
المتوفى عام ١٢٤٥ م ، والذي كان أول من استعمل نصوص أرسطو
استعمالاً حراً خارج دائرة الأورجانون . وينبنى كتابه المسمى « الموجز »
Summa ، والذي مات ولم يكمله فأكمله ويليام الفرنسيسكانى على
كتاب « الجمل » لبطرس لومبارد ، ويعتبر شرحاً له . ولكن بطرس لومبارد
على أية حال لا يقتبس من أرسطو أبداً ، على حين يستعمل الاسكندر كتبه
المتافيزيقية والعلمية ، وكذلك المنطق . ومنذ ذلك الوقت يبدأ الفرنسيسكان
في استعمال الشراح العرب .

وتبدأ دراسة أرسطو دراسة أدق في المدرسية في العصور الوسطى
بظهور ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠ م) ، وهو من الفريير
الدومينيكان . وقد أدرك أولاً في الحقيقة أهمية النسخ الحريضة الدقيقة
للنص ، ومن ثم وصل الى مستوى طريقة علمية دقيقة . ولقد تعلم في
بنوا ، وبها جامعة متفرعة من جامعة بولونيا ، ولكنه أصبح دومينيكانياً
في عام ١٢٢٢ م . وقد اتبعت طريقه وتطورت على يد تلميذه القديس
توما الأكوينى المتوفى عام ١٢٧٤ م ، والذي رتب عمله على غرار
الطريقة التى اتبعت في شرح ألبرت لكتاب السياسة لأرسطو ، وهى
الطريقة التى أصبحت نظاماً يتبعه الكتاب اللاتينيون المدرسيون . وجهد
في الحصول على ترجمات جديدة مباشرة عن الاغريقية ، وكانت في
مداول الباحثين حينئذ . وتمت ترجمة جديدة مأخوذة عن الاغريقية
على يد ويليام الموريكى de Moerbeka برغبة من القديس توما .
ولكن ثمة تغييراً ذا مغزى عما كان في الأيام التى شهدت ألبرت يلقى
محاضراته ، فلقد كان الشارح الذى يعول عليه في أيام ألبرت هو
ابن سينا ، ولكننا في أيام القديس توما نجد تمويلاً كثيراً على ابن
رشد ، ولو أن القديس توما يظهر معرفة تامة بالأراء الغربية التى كان
يعتقها هذا الفيلسوف الأخير ويحترس منها .

ويدخل القديس توما كثيرا في نقاش مع الشراح العرب ، ويهاجم على وجه الخصوص الآراء القائلة :

١ - ان ثمة مادة أولى غير محددة ، سخلتها الصورة عند الخلق .
(et Summa, eae guaes. 66, ait. 2).

٢ - انه كان ثمة نسق من الفيوضات ، وهى نظرية كانت فى ذلك الوقت قد اتخذت طابعا فلكيا .

٣ - ان العقل الفعال كان الواسطة فى الخلق .
(et. Summa 1, 45, 5, 47, 1, 90, 1) .

٤ - ان الخلق من العدم *ex nihilo* مستحيل .

٥ - انه كان ثمة عناية خاصة تحكم هذا العالم وتوجهه .

٦ - وهاجم أكثر ما هاجم المذهب القائل بوحدة العقل ، وهو مذهب لا يوجد كما قال عند أرسطو ، ولا عند الاسكندر الأفروديسى ، ولا ابن سينا ، ولا الغزالي ، ولكنه نظرية تأملية لابن رشد وحده ، ولو على الأقل فى الشكل الذى كان يشيع حينئذ باعتباره قولاً بمذهب نفس الطبيعة الكلية - *Pau Psychiam* . وكانت الاعتراضات كلها تقريبا هى نفسها التى أوردها علماء الالهيات السنيون فى الاسلام ، ولا شك فى أن الغزالي يعول عليه فى نحض هذه المذاهب . ويهدم القول بنفس الطبيعة الكلية كما يرى القديس توما الشخصية الانسانية ، والفردية المستقلة لأننا *ego* التى يشهد بها شعورنا . ان الله ليخلق النفس فى كل طفل حين يولد ، وليس ذلك فيضا ولكنه خلق لشخصية مستقلة متميزة . ويتبع ذلك انه يرفض الاتصال أى الاتحاد النهائي ، الذى يعنى رجوع النفس الى منبعها .

ومما يستحق الذكر أن القديس توما قد تلقى تعليمه فى جامعة نابولى قبل انخراطه فى سلك طائفة الدومينيكان ؛ وكان فريدريك الثانى قد أسس هذه الجامعة فكانت مركز الاهتمام بالفلاسفة العرب ، وربما زاد هذا الاهتمام حتى بلغ التقدير النقيق لتعاليمهم . ولا شك فى أن القديس توما الأكوينى يجب أن يعتز أمير المدرسية اللاتينية ؛ لأنه أول من استقل على نطاق واسع بالميتافيزيقا وعلم النفس ، ووفق بينهما وبين اللاهوت . وان التحليلات النفسية التى وردت فى خلال الفصل المعنون *Secunde Secundae* من كتابه الموجز *Summa* لتعتبر من خير

ما أنتجته المدرسية اللاتينية • وكان كذلك أول من قدز مصاعب الترجمة تقديرا صحيحا ، وأصر على أن الترجمة الدقيقة ضرورية لفهم أرسطو ، وأن معظم علماء القرون الوسطى قد أخطأوا في تقدير قيمة مهمة المترجم ، وقنعوا بالمترجم الفج ، ولم يجدوا من الأسباب ما يدعوهم إلى دراسة النصوص الأصلية ؛ وتلك نظرة شاركهم فيها الفلاسفة العرب ، وهنا نذكر عرضا أن القديس توما كان أول من استعمل الشروح العربية استعمالا حرا ، وأظهر علمه التام بعيوبها • ولا شك في أنه اعتبر ابن رشد خير من شرح نصوص أرسطو ، ورأى فيه امام المناطقة الذي لا ينازع ، ولكنه وجده ملحدا في الميتافيزيقا والدراسات النفسية •

وكانت تعاليم ابن رشد المتصلة بوحدة العقول قد أنتشرت إلى درجة كافية حوالي عام ١٢٥٦ م في باريس ، حتى نفعت البرت إلى أن يكتب كتابا « في وحدة العقل ضد الرشديين » ، وقد أسخل هذا الكتاب فيما بعد في كتاب الموجز Summa • وفي عام ١٢٦٩ م جرى تجريح بعض آراء ابن رشد وكانت كتبه في ذلك الوقت معروفة ، حتى وجدت جماعة خاصة في باريس اعتنقت آراء ابن رشد ، ويمكن وصفها بأنها نصف يهودية • ولقد نشر البرت والقديس توما كلاهما هذه المرة كتابا ضد القول بوحدة العقول •

ومرة أخرى هوجم بعض آراء ابن رشد في باريس عام ١٢٧٧ م ، وكان معظم الهجرم من الفرنسيين الذين كانوا كما يشير بيكون (Opus Tert, 23) يميلون ميلا شديدا إلى ابن رشد في باريس والجلترا كليهما • وقد ظلت هذه الحال حتى وقف المعلم الفرنسيكاني هونز سكوت المتوفى عام ١٢٠٨ م موقفا مضادا تماما لابن رشد • وحتى في القرن الرابع عشر حين مانت الرشدية تقريبا في باريس ، ظلت حية بين الفرنسيين في الأمة الانجليزية •

وكان اللومبتيكان أقل ميلا إلى الكتاب العرب ، ولو بعد أيام البرت على الأقل • ويبدو منهم أنهم أكثر احتراسا في تقديرهم لعمل هؤلاء الكتاب ، ورجع ذلك بلا شك إلى أنهم كانت لهم دار للدراسات العربية في أسبانيا ، وكانوا يشتغلون فعلا بالجدال مع المسلمين • وكان ثمة دائما حد فاصل بين ابن رشد الشارح الذي عومل باحترام كبير كشارح لتصوص أرسطو ، وبين ابن رشد الفيلسوف الذي كانوا يعتبرونه ملحدا • وتبدو المسألة كما لو كانت ثمة سياسة متعمدة للوضوح التي

أرسطو من طريق التضمنية بالشرح العرب . ويمثل كتابة الغومينيكان تمثيلا تاما كتاب ريموند مارتيني الذي عنوانه « طغمة دأمة ضد الغرب واليهود » . ولقد عاش هذا الكاتب في أراجون وبروفانس ، وكان عارفا بالعبرية ، وهو يستعمل الترجمات العبرية المأخوذة من كتب الفلاسفة العرب ، وحججه في القالب مستعارة من كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة ، ومن القريب أن نلاحظ أنه في شدة رغبته في النقص عن أرسطو أنهم ابن رشد يأخذ القول بوحدة العقل من أفلاطون ، وهذه الدعوى تحتمل بعض عناصر الصديق ، لأن الرأي الرشدي كان في النهاية مأخوذاً من مصادر أفلاطونية محدثة . ويقتبس ريموند كذلك من كتابات ابن رشد في الطب في تاريخ يسبق أية نسخة لاتينية منها ، ويبدو عليه هنا كذلك العلم بالترجمات العبرية .

أما يوحنا باكونثروب المتوفى عام ١٢٤٦ م ، وهو الرئيس الإقليمي للكرملين الانجليز ، وأحد معلمى الطاقة الكرملية ، فيميل الى الاعتذار عن الميل الأحادي في تعاليم ابن رشد ، حتى لقب من مجاصريه « بأمير الراشدين » ، وهو لقب يظهر منه المدح .

وكان جيلز الرومى في كتابه اغلاط الفلاسفة *de Erroribus Philosophorum* خصما لابن رشد ، وهاجم على الأخص مذهب وحدة النفوس والاتصال ، ولكن بواسط البندقي المتوفى عام ١٤٢٩ م ، ومن نفس الطاقة ، بيدى عطا على الرشدية في كتابه الموجز *Summa* .

وان القرن الثالث عشر قد عول على ابن سينا بصقة قامة باعتبارها شارحا لأرسطو ، ولكن القرن الرابع عشر شهد ميلا تاما الى تفضيل ابن رشد الذي اعتبر الشارح الأكبر لنصوص أرسطو ، حتى في نظر الذين عارضوا تعاليمه .

وكان يمكن أن نتوقع من جامعة مونبلييه - وهي مركز الدراسات الطبية - أن تدرس فيها كتب الثقافات العرب ، ولكن هذه الجامعة - ولو أنها أسسها الأطباء العرب المطرودون من أسبانيا - قد أعيد انشائها كمؤسسة دينية خالصة في القرن الثالث عشر ، فأصبحت دارا للدراسات الطبية الاغريقية المؤسسة على تعاليم جاليلوس وبقرات ، مع احتمال أن تكون النصوص التي استفلت أولا مترجمة عن النسخ العربية . وظلت الجامعة على وقائها لهذا الطابع الاغريقي الأصح ، وما زال ميل هونتيكليه دائما الى اعتبار استعمال الغرب للمزجيات والتكليم في الطب نوعا من الاحاد . ولم تستعمل كتب الكتاب العرب في الطب

الا فى بداية القرن الرابع عشر ، وظلوا هناك فى مرتبة ثانوية . وفى عام ١٣٠٤ م ترجم كتاب قوانين الأدوية المسهلة لابن رشد من نسخة عبرية ، وفى عام ١٣٤٠ م نجد القوانين ما بين الأول والرابع من قوانين ابن سينا قد دخلت فى المنهج الرسمى المقرر على المرشحين للدرجات العلمية فى الطب . ومنذ ذلك الوقت اشتملت المحاضرات على دراسات للأطباء العرب . وفى عام ١٥٦٧ م كانت الكتب العربية فى الطب قد استبعدت تماما من قائمة الكتب المطلوبة للامتحان فى المدارس بعد أن كتب الطلاب شكوى فى هذا الشأن ، ولكن المحاضرات فى قوانين ابن سينا كانت تلقى من وقت لآخر حتى عام ١٦٠٧ م .

أما الدار الحقيقية للرشدية فقد كانت جامعة بولونيا مع شقيقتها جامعة « بادوا » . ومن هذين المركزين انتشر نفوذ ابن رشد ، فشمّل شمال شرق إيطاليا جميعه ، وفيه البندقية وفرارا ، وظل حتى القرن السابع عشر . وكان ذلك بشيرا بالذهب العقلى والاحساس المضاد للكنيسة فى أيام النهضة ، وربما أعانه اتصال البندقية بالشرق . وكان التأثير العربى غالبا فى الطب فى بولونيا ، كما كان المنهج الطبى فى نهاية القرن الثالث عشر مركزا على قانون ابن سينا وكتب ابن رشد فى الطب ، حتى أصبح التجميع موضوعا من موضوعات الدراسة تمنح فيه الدرجات . وكان معظم الأطباء فى بولونيا وبادوا منجمين ، فكانوا يعتبرون مفكرين أحرارا وملحدين . وقد استمتعت بولونيا ذات مرة بربضا فريدريك الثانى ، فاهدى الى الجامعة نسخا من الترجمات اللاتينية التى أعنت بأمره من النسخ العربية والاغريقية .

نشأت « الشروح العظيمة » فى بادوا ، وفى عام ١٣٣٤ م نشر أخ من خدام مريم Servite Friar اسمه أوربانو البولونى شرحا على شرح ابن رشد طبع فى عام ١٤٩٢ م بأمر من رئيس طائفة الخدام ، ولكن غيطانو التينائى Gaetano of Tiena المتوفى عام ١٤٦٥ م ، والذى كان أحد رجال كنيسة بادوا هو الذى يعتبر بصفة عامة مؤسس الرشدية فى بادوا . ولقد كان أقل جراءة فى عبارته من بولس البندقى الأوغسطينى ، ولكنه مع هذا كان رشديا واضحا فى تعاليمه الخاصة بالعقل الفعال ، ووحدة النفوس ، وهلم جرا ، ويبدو أنه كان محببا الى الناس ؛ لأن نسخا كثيرة من محاضراته بقيت حتى الآن . وكان لهذه الطائفة الرشدية فى بادوا نفوذ خلال الجزء الأكبر من القرن الخامس عشر .

وفيما حول نهاية هذا القرن على أية حال يبدو رد الفعل من متبعين متميزين : حيث رأينا بومبونات يحاضر في بادوا من جهة عن كتاب ابن رشد جاعلا آراءه في صورة مقالات بدلا من الطريقة التقليدية في شرح نصوص أرسطو . وانقسمت جامعة بادوا منذ ذلك الوقت الى حزبين : هما الرشديون ، والاسكندريون . وكان بومبونات في الوقت نفسه ممثلا لنظريات عقلية أكثر تحديدا كان يعمل اليها العقل الايطالي في ذلك الوقت . ولم تكن المسألة ان الاسكندر كان أصعب من ابن رشد في قبول التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية ، بل ان الذين كان تشككهم اميل الى الصراحة استغلوا هذه الطرق الجديدة في الشرح ليفرجوا عن آرائهم . وكان الانسانيون Humanists الحقيقيون مستقلين عن هؤلاء الاسكندريين ، فكانوا يعارضون البريرية التي في لاتيينة هذه القرون المستعملة ، ولاسيما العبارات في الترجمات المأخوذة عن الشروح العربية . ويمثل هؤلاء الانسانيين تومايوس Thomaenus الذي بنا حوالى عام ١٤٩٧ م يحاضر في بادوا عن النسخة الاغريقية من أرسطو ، ويتناولها في الغالب باعتبارها دراسة للغة والأدب الاغريقيين .

وكانت المجادلات الفلسفية في ذلك الوقت مركزة في الغالب في المسائل النفسية المتصلة بماهى النفس ، ولاسيما باستقلالها وامكان بقائها . وكانت هذه المسألة في الحقيقة تعتبر مسألة شائكة من مسائل الدين ، فتوقفت بكل عناية . وفي أوائل القرن السادس عشر أصبحت المجادلة أكثر وضوحا ، حتى حاول المجمع الذى انعقد في كيمسة لاثيرانو عام ١٥١٢ م أن يحد من هذه المجادلات ، فوافق على اعلان ان هذه المناظرات لم تنشأ عن الموقف الجاهلى Philo-pagan ، والذي كان يسود عصر النهضة - ولو أنها كانت تحيد هذا الموقف - ولكنها نشأت عن الموضوعات التى أثارها دراسة الفلاسفة العرب في شمال شرق ايطاليا ، وبدأت في صورة مناقشة مسألة ما اذا كانت النفس يمكن أن تبقى بعد الموت في وجودها الفردى ، أو تتحد بمصدرها الذى هو منبع الحياة ؛ سواء اكان ذلك المصدر هو العقل الفعال أم النفس الكلية .

ولقد ظلت جامعة بادوا من الناحية الرسمية تبقى على الرشدية في صورة مخفية ، وفي عام ١٤٧٢م نشرت الطبعة الرئيسية لشرح ابن رشد في بادوا . ثم فيما بين عامى ١٤٩٥ - ١٤٩٧ م أصدر نيفوس Niphus طبعة اتم واكمل . وفي خلال نصف القرن التالى ظهرت سلسلة من المقالات والمناظرات والتحليلات التى تدور حول ابن رشد ،

وكانت مستمرة تقريبا . وظهرت في عامي ١٥٥٢ - ١٥٥٣ م الطبعة الكبرى لشرح ابن رشد ، وعليها حاشية كتبها زمارا Zimara ، وفي خلال القرن السادس عشر أيضا انتجت بانوا ترجمة جديدة لابن رشد من العبرية ، وآخر سلسلة من الرشديين قيصر كريموني المتوفى عام ١٦٣١ م . ويبدو عليه انه يميل قويا الى الاسكندرانيين على أية حال . ولكن دراسة الفلاسفة العرب في هذه المرة في أوروبا كانت محصورة في كتب الطب وشروح ابن رشد .

أما في خارج بانوا وبولونيا ، فقد احتفظ ابن رشد بموقفه باعتباره شارحا اكبر لأرسطو حتى نهاية القرن الخامس عشر . وفي مراسيم لويس الحادي عشر ١٤٧٣م ان على المعلمين في باريس ان يعلموا الطلاب كتب أرسطو ، ويستفيدوا في ذلك شروح ابن رشد ، والبرت الكبير ، وتوما الأكويني ، وعن اليهم من الكتاب ، بدلا من ويليام الأركامي ورجال مدرسته الآخرين . وليس يزيد معنى ذلك عن القول بأن الموقف الرسمي هو الميل الى المذهب الواقعي ، لا الى المذهب الاسمي .

وبحلول القرن السادس عشر تضاعفت مكانة دراسة الشراح العرب لأرسطو في خارج بانوا ودواثرها ، ولكن كتب الطب العربية كان لها نفوذ محدود المدى في القرن الذي تلا ذلك في الجامعات الأوروبية .

ان الطريق العملي للنقل في القرن الخامس عشر وما بعده ليمثل في عدوى الروح المضادة للكنيسة والتي ظهرت في شمال إيطاليا كأثر من آثار الفلاسفة العرب في النهضة الإيطالية . وان بعث الكتب الاغريقية بعد سقوط القسطنطينية ، وما تبع ذلك من اهتمام بالبحوث القديمة قد صرف الانتباه الى اتجاه جديد ؛ ولكن ذلك لا ينبغي ان يخفى حقيقة ان العناصر القولية للعرب في أيام المحدثين كانوا هم الأبناء المباشرين للعنصر الجاهلي Philo-Pagan في النهضة ، ولو في جنوب أوروبا على الأقل . أما في الأراضي الشمالية ، فان بجانب البحوث القديمة الذي لقي اهتماما اكبر ، وكان له اثر على موضوعات اللاهوت .

فقرة ختامية

لقد تتبعنا حتى الآن نقل نوع خاص من الثقافة الهلينية بطريق الكنيسة الصريانية ، والزراشتيين الفرس ، والوثنيين الحرائيين الى المجتمع الاسلامي ، حيث لحقه بعض التعديل بفضل قوم كان المعلمون المسلمون الرسميون يعتبرونهم ملحدين .

وعلى الرغم من هذا النقد تركت هذه الثقافة اثرا واضحا دائما في الالهيات الاسلامية ، والمعتقدات العامة . ويعد حياة متقلبة في الشرق ، انتقلت هذه الثقافة الى المجتمع الاسلامي المغربي في اسبانيا ، حيث تطورت تطورا تخصصيا ترك في النهاية اثرا في الفكر المسيحي واليهودي اقوى مما تركه في الفكر الاسلامي نفسه ، ثم وصلت الى تطوها النهائي في شمال شرق ايطاليا ، حيث كانت تعمل اثارها ضد الدين على تمهيد الطريق لظهور النهضة الاوربية ، ولكن هذا المسلك الرئيسي من مسالك التطور ليس اهم شيء في الحقيقة ، لأن هذا المسلك على طوله كان يتفرع على هذا الجانب أو ذاك ، ولا من البحث عن خير ثمراته في هذه الفروع ، كما في المدرسية التي كانت في الاسلام واليهودية والمسيحية على السواء رد فعل رجعي لتعاليم هذه الديانات ، وكما في الدراسات الطبية والكيميائية والعلمية في القرون الوسطى ، وهي مبنية بالهامها الى تأثير هذه الثقافة ، ان هذا التاريخ اعظم تاريخ رومانتيكي لانتقال الثقافة لفرغه بالتفصيل .

(انتهى)

اقرأ في هذه الصفحة

جوزيف ملهموس
سبع معارك خاضتها في الصحراء
الغوسلي

د. إيلياور تشارلوتزكايت
سلسلة الوثائق الخاصة
الأمريكية لزام مصر
د. جون هشار
كيف كوش ٣٦٥ يوما في
السنة

بيتر كير
للمصنعة

د. خوريل ودية
أثر التكميلية الكلية لطبي
في الفن التشكيلي

د. رمسيس حوش
الطب الروسي قبل الثورة
الفاشية وبعدها

د. محمد تيمان جلال
حركة عدم الانحياز في عالم
مظلم

فرانكلين ل. بانور
الكتاب الأمريكي الحديث ٤ ج

شركة الربيع
الفن التشكيلي للعصر في
النهضة العربية

د. محي الدين أحمد حسين
النهضة العربية والإيمان بالعلم

ج. دانيال اندرو
نظريات الفهم للكتاب

جوزيف كرانز
مقترحات من الأدبي للعصر

د. جرمين مورستر
الحياة في التكون كيف تشكلت
وإين توجد

ملحق من العلماء الأمريكيين
مبادرة لنطاق الاستراتيجي
حرب الفضاء

د. السيد طيرة
أدلة الصراعات الدولية

مصطفى حسان
التيروكسيوت

مجموعة من الكتاب اليابانيين للقدماء
والحديثين
مقالات من الأدب الياباني

د. لوسي - للبرام - للحكاية -
القصة القصيرة «

بيل شول والنبوت
القوة النفسية للكتاب

د. صفاء خاوسي
فن القصة

رالف تي مانتر
الوالمسوي

الكتور بروميد
سكتال

الكتور مورو
وسائل وإمكانيات من الفاني

أرنولد شينجورج
الجزء الثالث « معاومات في مضمحل
للزيادة للثروة »

سنتي موك
الكتاب للعلماء « ماركس
والماركسيون

ف. ع. أديتوف
فن الأدب الروائي مع الوالمسوي

دانيال تيمان اليبوت
أدب الأطفال « القصص - فنتية
وساطة »

د. قصة رحيم للمازاي
محمد حسن الزيات كتابا وخطا

أولاد فانتل
أعلام العرب في التكميم

جلال الحصري
فكرة المسرح

مترى باروس
القصيم

د. السيد طيرة
سبع لقرار لمصلي في
مقتضات الثورة للعلماء

جلكوب ديوتواسكي
التطور المعنوي للكتاب

د. روجر ستروجلان
هل تستطيع تعليم الأطفال
للأطفال ؟

كاثي آير
تربية للعواجن

١- ميسر
الموتى وعالمهم في مصر
للقيمة

د. ناعم بيترونيش
لنقل والخط

يرتراند ريدل
أعلام العالم وقصص أخرى
د. راندو تكبارم جابريتشكي
الاشكرونيات والحياة للعلماء

كليس مكسلي
الطقة مقابل نقطة

ت. و. فرومان
للجوانا في ملة علم

وايموند وايمانز
للكتابة والقصص

د. ج. فوروس ١٠ ج. ميكستر مرز
للتاريخ العلم والتكنولوجيا
٢ ج

ليستريلا راي
الأرض الفلسفية

والتر آلان
الرواية الإنجليزية

لويس مارشيس
المرشد للكتاب المسرح

أرنالسا دومان
كافة مصر

د. شري حاض ولشرون
الكتاب المصري على الثقافة

أولاد فانتل
القصص مدينة ألف ليلة وليلة

مادم الانماس
لهوية القومية في السيفيا
دينيد وايمان ملكووال
مجموعات للفنون - ميكتها
كصحتها - موشها

عزير لشونان
للموسيقى تغيير نفسي ومطلق

د. مصنف جاسم الموسوي
عصر للرواية

ديلان ترماس
مجموعة مقالات نقدية

جون لويس
الكتاب ذلك الكتاب للفرد

جول ويبست
الرواية الحديثة - الإنجليزية
والفرنسية

د. عبد المولى شعراوى
للمسرح المصري المعاصر
أصله وبيئته

أندو للمصطفى
على محمود لك للكتاب والكتاب

جابريل بايز
التاريخ ملكية الأراضي في مصر الحديثة
الطولي دى كريستين وكليث هيلوج
اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

داويت سورين
كتابة السيناريو السياسي
زافيلىسكى د. س
لنزين وقياسه (من جزء من
الليون جزء من التكتيكات وحتى
مليارات المليون)
مهندس ايراميد القزخاوى
اجهزة تكيف الهواء

بيتر دناي
الخدمة الاجتماعية والتضبط الاجتماعي

جوزيف داموس
سياسة مؤرخين في العصر
الومسكي

س. م. بورا
التجربة القبلية

د. حاتم محمد رزق
مركز الصلابة في مصر
الاصلاحية

روثالد د. سمبسون ولورمان د.
انديسون

لظم والطالب والمدرس

د. اتور حيد لله
للممارس ايسرى والفكر

وات وايمان دوستر
حوار حول التنمية الاقتصادية

اثره د. من. ميس
تيسيط الكيمياء

جون لويس بونكرات
لامعكبات والتقليد المصري
من الاشغال الشعبية في عهد
محمد علي

الان كاسينار
للتقوى السيمبلي

سامي حيد المطبي
للتخطيط السيمبلي في مصر
بين النظرية والتطبيق

فريد فويل وشاندرا ويكراما سينج
لليجنو الكونية

حسين حلى الهندس
مراما الضخامة (بين النظرية
والتطبيق) السيمبلي والليانين
د. ٢

دوى روبرتسون
لليبريون والليين والفردية في
الاجتماع

دور كاس ملكيتورك
صور لفرقية د. تقرة على
حيوانات افريقية

هاشم للنحاس
تجيب محولة على الفلسفة
د. محمود سرى طه

الكومبيوتر في مجالات الحياة

بيتر لودى
للمفردات حقائق لسية

يودوس فينودوليتش سيرجيف
وقالاف الاصنام في الاف
الياء

ويليام بينز
للهبسة الوراثية للجميع

عبيد الترتون
قوية اسماء لازية

احمد محمد الشارونى
كفي قيود الفكر الانساني

جون د. ر. بورد وميلتون جوالينجر
للفلسفة وفلسيا العصر ٢ ج.

اراوله ترويان
للفكر الفوضى عند الفروق

د. صالح رخسا
ملاعج وقضايا في الفن
للتشكيل المعاصر

م. د. كنج واخرون
للتفتية في الليان للخدمة

جورج جاموف
بعية بلا نهاية

د. السيد طه السيد ابو سدرة
للمعرف والمصاعل في مصر
الاصلاحية منذ الفتح للعربى
حتى نهاية العصر الفاضلى

جاليليو جاليليه
حوار حول التنظيم لكريستين
للكون ٣ ج.

اريك موريس والان مو
الزهاب

ميريل المريد
للمفردات

ارثر كيستر
للمفردات الثلاثة عشرة ويهود
اليوم

ب. كومان
الاسلخيا الثقافية والرومانية.

د. توماس ا. هاريس
للتوافق النفس - تحليل
للمعطيات الاجتماعية

لجنة الترجمة .
للجلاس الاعلى للثقافة
للتليل الليولوجياي
روائع الادب العالمية ج. ١

دوى آرمز
لغة الصورة في السينما المعاصرة

ناجاي متدين
للقوة الاجتماعية في اليابان

بول ماروسون
العالم الثالث غدا

ميكايل المي وجيمس لملوك
الانقراض للكيير

آدامز فيليب
لليل تنظيم الناحل

فيكتور مورجان
تاريخ للفقر

محمد كمال لسمايل
للتحليل والتوزيع الكورسولوى

ابو للقاسم الفرموس
للمعاملة ٢ ج.

بيترتون يورن
للمعاة للكرمة ٢ ج.

جاء كرايس جوايود .
كتابة للتاريخ في مصر لفرق
للتوسع مصر

محمد فؤاد كوردي
قيام الدولة لاجتماعية

لولى بار
للتفصيل السيمبلي والتفليزيون

تاجور ، شين بين بلج واخرون
مفكرات من الادب الاسيوية

ناصر خسرو طوى
سفرنامة

نانون جورديمن زجريس اريوت .
واخرون

سقوط الحفر والخصم اخرى

احمد محمد الشولوى
كفي شيرت الفكر الانساني
ج. ٧

جان اريوس بوى واخرون
في لذلك السيمبلي الفرسى

للمعالمون في اوربا
بول كرايز

جورجس بيد بريار
صناع الخلود

زيمونيت ميز
جماليات فن الاخراج

جولتان راي سميث
الجملة للمصنعية الاولى وكثرة
الحروب الصناعية

الفريد ج. بلتر
التفكير القبطية القبطية في
مصر ٧ ج

ريشارد شلخت
رواية الفلسفة للصناعة

تريام زواندست
من كتاب الاقتصاد النفس

الحاج يوسف للمصرى
وحالات تاريخها

هربرت ثيلر
الاتصال والبيئة الثقافية

برتراند راسل
الفلسفة والفقه

بيتر ديكرالز
السياسة الخشائية

لوراند ميرى
من القاموس المصطلحي الأمريكي

هنتالى اويس
مصر الرومانية

ستيفان اوزمنت
التفكير من شتى جوانبه ٣ ج

مولي براخ وآخرون
السياسة العربية من الخليج الى
المحيط

فلنس يكارد
لهم يصنعون للبشر ٧ ج

جابر محمد الجزار
مستويات

د. ابرار كريم الله
من هم للتائر

ج. س. اريزد
التفكير الحديث وعالمه
٧ ج

سوزيان عبد الملك
حيث للثمن
من روائع الادب الهندية

اوريتو تود
ممثل الى علم للغة

اسحق عطيوف
الضموس للتجارة

اسرار التصوير اوتوا
مارجريت روت

ما يده لعمالة

د. ييارد مودج
الاخر في الف علم

ستيفان رانسيمان
العمليات للصناعة

د. ج. وان
معلم التاريخ الاقتصادية
٤ ج

جوستاف جرونيانام
حاضرة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله للشيخ
رحلة بيروت الى مصر والمجمل
٢ ج

جلال عبد الفتاح
لكون ذلك للجهول

اراولد جزل وآخرون
العمل من الخاصة الى العامة
٢ ج

يادى اوتيمود
افريقيا - لطريق الاخر

د. محمد زينهم
فن الانجاز

برنسلار مالتينوسكى
للمعنى والعلم والدين

انم متر
للمضارة الاقتصادية

فانس يكارد
لهم يصنعون للبشر

عبد الرحمن عبد الله للشيخ
يهيئات رحلة لفسكو لاجلها

ليفرى شاتومان
كوكبا المتعد

سوندلرى
للفلسفة للجوهرية

مارتن فان كريفك
حرب المستقبل

فرانسيس ج. بريجن
الاعلام الثقافية

جيد ميلدر
الجمهورية المصرية من مصر الى
المستقبلات

ج. كارليل
السياسة للجمهورية الهندية

توماس كينهارت
فن اللام والبايتوميم

لوراند مويرو
للتفكير المتجدد

ويليام د. ماثيوز
ما هي الفجوة لوجيا

ويليام د. ماثيوز
ما هي الفجوة لوجيا

ويليام د. ماثيوز
ما هي الفجوة لوجيا

كروستيان سليلي
السياسة في السياسة الفرنسية

بول دكرن
خطايا نظام الاندوم الأمريكي

جورج مستلين
بين تواسوى وديوسيتوسكى
٢ ج

يكتو لاترون
للمصنعية والواقعية

محمود سلسي صا الله
القيام للتصنيع

جوزيف يسن
رحلة جوزيف يسن

ستيفان جيه سولامون
انواع الفيلم السينمائي

هارى ب. ناهي
المعنى والدين والسياسة

جوزيف م. ديون
فن الفرجة على القاموس

كروستيان ميروكس لويك
للمرأة الفرمونية

جوزيف يندام
موجز تاريخ القاموس والمضارة
في الصين

ليوناردو دلفيني
تفكير التصوير

د. ج. ه. جيمز
كوكبا للثقافة

رونولد فون هاسبرج
رحلة الامير رونولد الى الشرق
٢ ج

ماتكم براندري
للمرأة اليوم

وايم مارسدن
رحلة ملوكيولو ٢ ج

مارى بيرين
للتفكير اوروبا في المعصور لوسلى

ديفيد شيدرد
تفكير الادب المعاصر وقراءة للشعر

اسحق عطيوف
للمعلم والخلق المستقر

رونالد داليد لاج
للمعنى والجنون والحمالة

كارل بيرد
يضا عن علم افضل

فرمان كلارك
الانتماء السياسي للمعلم

والثقافة لوجيا

والثقافة لوجيا

والثقافة لوجيا

دوروت سكرايز واخرون اللقاق ايب القيقال لاطس	ونفره هوان ككتك ملكة على مصر	السيد نصر الدين السيد لطلحات على قزوين الكتي
ب- س ديليز المفهوم الحديث للمكان والزمان	جيمس هنري بركست تاريخ مصر	ممدوح حلية كثيرالصح للتقوى الاسرائيلي والذين للتقوى للعربية
س- هواند تاريخ الرحلات الى غرب القوقاز	بول داليز للمتعلق للثلاث الاخيرة	د- ليونيكاليا للمع
و- يارتوك تاريخ القوقاز في اسيا الوسطى	جوزيف وماري فيلتمان دينامية الفيلم	ابور ليفانس معمل تاريخ الالف الاجلزي
فلاديمير تيمانيلو تاريخ اوربا للشرقية	ج- كونتو للمسألة الفيلقية	ميردوت ريد القريبة عن طريق الفن
جابريل جاجارميا ماركين الجغرافيا في المسألة	ارنست كاسيرو في المعرفة للتاريخية	وليام بينز معمم للتكنولوجيا الحيوية
هنري برجمون للمسألة	كت ١ - كشن رئيس للثاني	الذين توفار تحول للسلطة ٢ ج
م- مصطفى محمود سليمان للتاريخ	جان بول سارتر واخرون مفكرات من المسرح العالمي	يوسف شرارة مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية
م- و- شراج ضمير المخلص	روزلند ، وجاك يانسن للمثال المصري للقيم	رولك جاكسون الكيمياء في خدمة الانسان
١- ر- جراس الحديثون	نيكولاس ماير شراوك هوان ميجيل دي ليزس القران	ج- جين للمسألة ايلم للفراصة
ستير موسكاتي للمسائل للمعنية	جوسيفي دي لونا موسوليني	جرج كلكسان للمسألة للمعروف ٢ ج
د- اليرت حوراني تاريخ للمعروف للعربية	الوين جراتير موسكات	حسام الدين زكريا للمعروف يروكر
محمود قاسم الكتب العربية المكتوب بالفرنسية	على عبد الرعوف اليمير مفكرات من الشعر العربي	انزا ف- فوجل المعززة اليابانية

Center of the Alexandria Library
مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بشار الكتب ١٩٩٧/٨٣١٦

ISBN — 977 — 01 — 5361 — 3

تهدف الهيئة المصرية العامة للكتاب من مشروع الألف كتاب الثاني إلى مواصلة مسيرة المشروع الأول بتكوين مكتبة متكاملة للقارئ العربي في شتى جوانب المعرفة عن طريق الترجمة والتأليف، فضلاً عن إعادة طبع الأعمال الفكرية والعلمية والأدبية الهامة التي أسهمت في تكوين الثقافة المصرية والعربية في العصر الحديث. وفي هذا الإطار يسعى المشروع إلى تسليط الضوء على الحضارات والثقافات القديمة، من بينها:

ج. كونتو الحضارة الفينيقية

جوزيف يندهايم، تاريخ العلم والحضارة في الصين

س. بورا، التجربة اليونانية

أ. جرنى الحثيون

(انظر القائمة المفصلة داخل الكتاب)

ويعرض هذا الكتاب الهام لنشأة الحضارة العربية الإسلامية والظروف التي اكتنفت تكوينها وجذورها والمؤثرات التي عملت على تشكيل مسارها، ويعرض لمقدماتها في مرحلة نقل السريانين للفلسفة الهلينية، ثم نقل تلك الكتب إلى العربية، ثم نشأة الحركات الفكرية والفلسفية والتفاعل بين تياراتها المختلفة، تلك التي تأثرت بالثقافة الوافدة والنزعة العقلانية التي سادت في العصور الأولى، وتلك التي نزعت إلى الحفاظ على الموروث. ومما يزيده أهمية تلك الهوامش والتعليقات والردود التي أضافتها الطبعة العربية التي تجعل من الكتاب ساحة للمناقشة الفكرية التي تثرى فهمنا لحضارتنا العربية الإسلامية العريقة.